

الأسوة الحسنة

الطاعة لمحمد الإنسان أم لمحمد الرسول؟

محمد شحرور

كان في حيزٍ شبه جزيرة العرب في القرن السابع، وكيف يمكن التوفيق بينهما.

لقد كان العرب عند بعث النبي يتألفون من قبائل وعشائر، بكل ما تعني هاتان الكلمتان من علاقات اجتماعية واقتصادية وعرفية، وبكل ما يعني القرن السابع من مستوى معرفي وعلاقات إنجابية، ولقد تم تعامل النبي مع هذه المستويات بكل براعة، أخذاً بعين الاعتبار عالم الحقيقة الذي وجد فيه، ولم يكن حلالاً ولا حراماً في أقواله وأفعاله وطريقه تعامله الموضوعية الباشرة مع مجتمعه. هذه الناحية تعطينا مدلولاً متطراً للسنّة النبوية الشريفة من حيث تحويل الأوامر الإلهية إلى عالم النسبية المحدود في القرن السابع وشبه جزيرة العرب، فيما يتعلق بالرسالة (أم الكتاب)، وتحديد خطوط عريضة غير تفصيلية لفهم النبوة (القرآن) بما يتناسب مع الأرضية المعرفية السائدة في القرن السابع. فإذا اعتبرنا هذا التحويل، نكون قد وضعنا أيدنا على السنّة في مفهومها الصحيح المتطور الصالح لتخبرات العصور، وتصبح السنّة بالتعريف منهجاً في تطبيق أحكام الكتاب، آخذين بعين الاعتبار عالم الحقيقة الموضوعي، ليندوما فعله وقاله النبي هو الاحتمال الأول في تطبيق كتاب الله، وهو الثمرة الأولى في تطبيق هذا الكتاب وليس الوحيد وليس الأخير. إنطلاقاً من هذا نستطيع أن نقول:

- ١ - لماذا لم يحدد النبي أسلوب الحكم وعظمه، لأنه لو فعل لأطر الإسلام تآطراً لا خروج منه، ولناقص بهذا حركة التاريخ وهذا يؤكد أنه نبي ورسول وليس مجرد عبقري.
- ٢ - لماذا أمر بعدم تدوين الحديث، وذلك للتأكيد على الناس أن الأساس هو التنزيل الموحى إليه، وأن ما فعله وقرره كان تبعاً للأمور الظرفية التاريخية التي عاشها.
- ٣ - ظهور أحاديث الأحاد التي سمعها شخص واحد رغم أنه ليس فيها ما يحرم عامة الناس كجزء من رسالته، إذ لو

إن السنّة: وهي كل ما صدر عن النبي (ص) غير القرآن من قول أو فعل أو تقرير عما يصلح لأن يكون دليلاً لحكم شرعي. إن هذا التعريف للسنّة الذي وضعه الفقهاء هو السبب الكامن وراء ظهور علم الحديث لذا فإن مقالي هذه المنطلقة من كتاب «تدوين السنّة»، ستتضمن على التعليق على تعريف السنّة كما ورد وإبداء رأي آخر في تعريف السنّة. وأبدأ ابتداء من التعريف: لقد تم تعريف السنّة من قبل الناس، وليس من قبل الله سبحانه، وكل تعريف ورد عن الناس قابل للتجاوز وإعادة النظر على مر العصور. قاله سبحانه بعث محمداً رسولاً بالحق إلى الناس كافة، وليس إلى العرب فقط، وإلى أن تقوم الساعة، وليس إلى القرن السابع فقط، إنطلاقاً من قوله تعالى «قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعاً الذي له ملك السموات والأرض» (الأعراف ١٥٨).

من هنا نتطرق في تشخيص المشكلة الأولى للسنّة، مشكلة أن الوحي الإلهي كان إلى الناس كافة، وأن التطبيق الإنساني

(*) محمد شحرور باحث من سورية صدر له: الكتاب والقرآن - قراءة معاصرة..

كانت كذلك لأبلغها الرسول إلى الناس كافة، وليس إلى شخص أو اثنين، مما يعطينا دليلاً واضحاً على أن أحاديث الأحاد ليست من الدين في شيء. وما علينا لتتحقق إلا أن نقوم بحذف أحاديث الأحاد، ولتأكد بانفسنا من أن الإسلام لن ينقص شيئاً، إلا أننا نتخلص من العت والتناقض في الأحاديث التي ليس لها أي عتوى اجتماعي أو ديني.

لقد نجحنا عليه الحديث على النبي وأثبتوا عليه أمراً لا نقيه نحن الآن من مدير مدرسة أو من مختار في قرية، لأن من أساسيات التشريع نشره وإعلانه على الناس، فإذا قال مدير المدرسة لأحد الطلاب أمراً ما، ثم جاء الطالب صادقاً ليقول بأن هذا الذي سمعته يوم طلاب المدرسة كلهم، وعليهم الأخذ به، فإننا ننهم مدير المدرسة بالتقصير في أداء واجبه، فكيف نجرؤ على توجيه هذا الاهتمام غير المباشر إلى النبي؟

٤ - إن التوجيه الذي أصدره النبي يمنع تدوين أقواله الشخصية، توجيه صادق حدث فعلاً من الناحية التاريخية، فوجود علم الحديث يؤكد ولولا هذا التوجيه لما كان ثمة علم اسمه علم الحديث، ولتم التسجيل، ولوصلنا الحديث كما وصلنا التزليل الحكيم.

وإذا كان هناك من يدعي بأن بعض الصحابة سجلوا، فإننا لا نجد في كتب الحديث الستة من يقول بأن هذا الحديث مأخوذ من الصحيفة التي كتبها الصحابي فلان، ونعلم أن تدوين الحديث بدأ في بداية القرن الثاني الهجري وأنهى في القرن الثالث، وأن أول خليفة أمر بتدوين الحديث وجعله هو عمر بن عبد العزيز. كل هذه تشكل قرائن مادية تجزم بصحة هذا التوجيه، والغريب أن علماء الحديث دونوا حديث المنع هذا، رغم أنه يلغي كل العلم الذي سموه علم الحديث.

٥ - نفهم لماذا اعتبر المحدثون الصحابة فوق البشر، بخلاف المؤرخين، وذلك لكي يساويوا في الحديث بين عمر بن الخطاب وأبي هريرة. فعمد بن الخطاب في التاريخ يختلف تماماً عن أبي هريرة، ولكننا في علم الحديث نبيان، حتى إن أبا هريرة أهم من عمر وأبي بكر وعثمان وعلي، لروايته أحاديث تفوق كثيراً ما ورد عن الخلفاء الراشدين مجتمعين، حتى إنهم غرّبوا بشهادة عمر بن الخطاب بأبي هريرة عرض الحائط، لأنهم لو أخذوا بها لاضطروا إلى حذف مئات الأحاديث المنسوبة إلى أبي هريرة، وقل مثل ذلك في عبد الله بن عباس الذي توفي النبي وعمره لا يزيد على ١٠ سنوات.

أما كيف نفهم آيات الذكر الحكيم التي أمر الله فيها بطاعة الرسول وفي مقدمتها قوله تعالى: «وأطيعوا الصلاة وآتوا الزكاة وأطيعوا الرسول لعلكم ترحون» (النور ٥٦)، وقوله تعالى: «ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها وذلك الفوز العظيم» (النساء ١٣)، وقوله تعالى: «وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شئ

شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً» (النساء ٥٩)، وقوله: «وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع بإذن الله» (النساء ٦٤)، وقوله: «قل أطيعوا الله والرسول فإن توليتم فإن الله لا يحب الكافرين» (آل عمران ٣٢)، وقوله تعالى: «وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول واحذروا فإن توليتم فاعلموا أنما على رسولنا البلاغ المبين» (المائدة ٩٢). وقبلها آية الحمر والمير.

أي كيف نوفق بين ما ورد في هذه الآيات وبين أن السنة لا تعني الحديث وأن النبي قد امتثل تماماً لقوله تعالى: «يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالتك والله يعصمك من الناس» (المائدة ٦٧). وأن النبي لم يقصر إطلاقاً في تبليغ رسالته؟ لنفهم ذلك، علينا أن نعلم أن الله سبحانه أمر بطاعة الرسول (الرسالة).

طاعة الرسول

والرسالة جاءت من الله سبحانه فهذه الطاعة المأمور بها هي طاعة الرسول في أحكام رسالته، ولا تحمل صفة الإطلاق بشأناً قائلتي، طيعاً لما ورد في الذكر الحكيم، بمثل ثلاث صفات أساسية، جاءت في قوله تعالى: «ما كان عند أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين وكان الله بكل شيء عليهما» (الأحزاب ٤٠)، فهذه الآية تضع النبي في ثلاثة مقامات.

المقام الأول: مقام الإنسان (محمد الرجل).

المقام الثاني: مقام النبوة (محمد النبي).

المقام الثالث: مقام الرسالة (محمد الرسول).

إلا أننا لا نرى في الذكر الحكيم أية تقول (أطيعوا عمداً) أو أية تقول (أطيعوا النبي) لقد جاءت الطاعة فقط لمقام الرسول، وما أن عمداً إنسان يأكل ويشرب ويمشي في الأسواق ويمزج ويفرح ويغضب ويرضى كغيره من الناس، فكثير من الأقوال والسلوكيات التي قام بها، اعتبرناها حديثاً وسنة، وجزءاً من الشريعة الإسلامية رغم أنها من مقام محمد الرجل، كاللباس والطعام، أي إن عمداً الرجل كان إنساناً عربياً يعيش مع قومه، وهو غير من أخبار، لكن سلوكياته لا يبقى عليها أي فقه وشرح. أما عمداً النبي فقد كان القرآن نبوته، وأم الكتاب رسالته (الأحكام) والتي لم يشرح نبوته لأحد، لأن نبوته هي الآيات المشاهيات (القرآن) القابلة للتأويل مع الزمن والتطور التاريخي، وهي التي تشكل آيات العقيدة، ولا يبقى عليها أي حكم شرعي، كقوله تعالى: «إذا الشمس كورت». وإذا النجوم انكدرت» وكالقصص القرآني حيث الآيات إخبارية تحمل التصديق والتكذيب، ولا تحمل الطاعة والمعصية، أوحيت إلى النبي الذي نقلها إلى الناس،

النبي لم
يحدد
أسلوب الحكم
ونمطه

(٥) تدوين السنة - إبراهيم
فسوي - شركة رياض
الريس للكتاب والنشر -
بيروت، لندن ١٩٩٤.

وطلب الله من الناس التصديق بهذه الآيات إيماناً وتسليماً قبل أن تؤزل وتصبح حقائق موضوعية، فتأويل الآية إدراكها وإبصارها، وعمل هذا فتأويل القرآن لا ينتهي إلا عندما تقوم الساعة. لذا فإن الآيات التي تبدأ بقوله تعالى: «يا أيها النبي» لا تحمل في طياتها الطاعة والمعية، أو الثواب أو العقاب، وإنما هي تعليقات جاءت للنبي خاصة أو للناس عامة لكنها لا تحمل صفة التشريع.

أما مقام الرسالة فهو الذي جاء فيه طلب الطاعة، والرسالة هي أم الكتاب، أي مجموعة التشريعات والأحكام التي جاءت للنبي وطاعتها مطلوبة من الله سبحانه ولها ثواب وعقاب، هذه الرسالة جاءت للناس كافة، وبلغها النبي بحذافيرها دون الاعتداء على أبي هريرة أو ابن عباس. وفي هذه الآيات أمرنا الله سبحانه وتعالى بتوحيين من طاعة الرسول، النوع الأول هو الطاعة المتصلة بقوله تعالى: «قل أطيعوا الله وأطيعوا الرسول فإنه إذا تناهى عن ما نهى عن الكافرين» (آل عمران ٣٢)، أي إن طاعة الرسول كطاعة الله تماماً، وما أن الله حي لا يموت، ووضع الرسول معه في طاعة واحدة وأطيعوا الله والرسول فهذا يعني أنها طاعة في حياة الرسول وبعد مماته، أي إن ثمة أموراً في الرسالة طاعة الرسول فيها وأجبة في حياته وبعد مماته، مثال ذلك كيفية الصلاة ونصاب الزكاة، فالصلاة والزكاة من فروض الإسلام التجبينية (عبادات) والعبادات ثابتة لا تتطور ولا تتغير وهي مفصولة عن الدولة وأساليب الحكم، والله سبحانه يعلم أنه لم يحنأ تفاصيل الصلاة والزكاة فأمرونا أن نأخذها من الرسول. وهذه الناحية هي التي استند عليها كل العلماء الذين أسسوا السنة، فبدأوا بالصلاة والزكاة ثم قفزوا إلى الاستنتاج الخاطئ، بالتعميم. لقد أمرنا الله سبحانه بأن نأخذ الصلاة والزكاة (حصراً) من الرسول بقوله: «وأطيعوا الصلاة وآتوا الزكاة وأطيعوا الرسول لعلكم ترحموا» (النور ٥٦)، ولا يمكن إسقاط هذا على اللباس وعلى غيره من العلاقات التي مارسها عميد الرجل، وهي علاقات تتبع مستوى التطور التاريخي للحرب آنذاك. لقد وصلتنا العبادات تماماً كما وصلتنا أي الذكر الحكيم بالتواتر الفعلي، ولا فصل في ذلك لفتية أو محدث فحفظ الله سبحانه لنا الطاعة المتصلة بدون تدخل (العلماء) حيث أبلغ الرسول كل الأمور والعبادات التي تستلزم هذه الطاعة إلى الناس، وليس إلى شخص أو شخصين، ثم وصلتنا هذه كلها بالتواتر الفعلي، الذي يعتبر من أساسيات بناء المعرفة الإنسانية الإخبارية، لاستحالة تواتر الناس على الكذب. ومن هذا المنطلق نفهم قوله تعالى: «من يطع الرسول فقد أطاع الله ومن تولى فما أرسلناك عليهم حفظاً» (النساء ٨٠).

وأطيعوا الله والرسول ← من يطع الرسول فقد أطاع الله.

طاعة الرسول = طاعة الله.

الله حي لا يموت ← طاعة الرسول في حياته وبعد وفاته. ونفهم لماذا أمر النبي بعدم تدوين الحديث وبما يبده الشريعة ما كان قد كتب عنه، كما نفهم لماذا قال (صلوا كما رأيتموني أصلي) ولكنه لم يصل أمام شخص أو شخصين، أو علم الصلاة لشخص أو شخصين، فالعبادات لا تدخل في الأحاديث، وإنما تدخل في التواتر ككتاب الله تماماً. ونفهم أن النبي لم يقصر أبداً في أداء ما طلب منه في مقام الرسالة. ونفهم لماذا التزم الصحابة الراشدون الأبرار بعدم تدوين الحديث.

الحكم والمعاملات

أما الطاعة المنفصلة فمترقها على نسوة الآية التالية: «وإذا تلى عليهم آياتنا بينات قالوا ما هذا إلا رجل يريد أن يصدكم عما كان يعبد آباؤكم وقالوا ما هذا إلا إنك مفترى، وقال الذين كفروا للحنن ما جاءهم إن هذا إلا سحر مبين» (سبا ٤٣). ونرى في هذه الآية ثلاثة أقوال مختلفة:

القول الأول: ما هذا إلا رجل يريد أن يصدكم عما كان يعبد آباؤكم.

القول الثاني: ما هذا إلا إنك مفترى.

القول الثالث: إن هذا إلا سحر مبين.

وهذا الجد فعل «فقال» ثلاث مرات لاختلاف الأقوال. من هنا نفهم الطاعة المنفصلة التي جاءت في قوله تعالى: «وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم» (النساء ٥٩) ففصل طاعة الله عن طاعة الرسول، أي إن طاعة الرسول تختلف عن طاعة الله، لذا وضع مع طاعة الرسول طاعة أولي الأمر منكم، وما أن أولي الأمر ليست لهم علاقة بصلاة أو زكاة (عبادات) فهذا يعني أن الطلب يتعلق بطاعة الرسول في حياته فقط ويأمور لا يتعلق بالعبادات، ولكي يبين لنا هذا الأمر فقد أتى الآية بقوله تعالى: «فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر، ذلك خير وأحسن تأويلاً». والنزاع هنا ليس في العبادات، بل في أمور الحكم والمعاملات، لأنه دمج طاعة الرسول مع أولي الأمر منكم في شؤون الحكم والسياسة والاقتصاد والقوانين، وهل يطاع أولو الأمر بعد مماتهم؟

إن عدم التفريق بين الطاعة المتصلة (وأطيعوا الله والرسول) والطاعة المنفصلة (وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول) ووضعها في طاعة واحدة، يكشف لنا كيف تم دمج العبادات والمعاملات معاً تحت مصطلح واحد هو الفقه الإسلامية أو الشريعة الإسلامية، وكيف تم ترسيخ المسألة التالية: وأطيعوا الله والرسول = وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول.



ولا تنقطع يد واحدة. فالأسوة الحسنة للنبي هي فتح باب الاجتهاد للناس الذي كان أسوتهم الحسنة فيه. وهنا تظهر لنا قيمة السلطة التشريعية في تشريع ما تشاء حسب حاجات المجتمع، شريطة أن لا تتجاوز حدود الله الدنيا والعليا. لقد بلغت محرمات النكاح التي وردت في أم الكتاب ١٤، وهي الحد الأدنى لمحرمات النكاح، بدليل أن النبي زاد عليها، أي أجه صعوداً، فكان لنا بذلك الأسوة الحسنة، أي على الإنسانية في سياق تطورها التاريخي أن تنبه نحو زيادة عدد المحارم في النكاح لا نحو التقصان، وكلما زاد عدد المحارم في النكاح زاد المجتمع بعداً عن الملكية الحيوانية. فالتبني في الزيادة منع الجميع بين البيت وعمتها والبيت وخالتها، ولم يمنع زواج بنت العم أو العممة أو الخال أو الخالة، لأن المجتمع القبلي العربي لم يكن في ذلك الوقت يسمح بذلك فأخذ يعين الاعتبار الأعراف، فالأسوة الحسنة بالرسول تتمثل في الحركة ضمن حدود الله، مضافاً إليها الأعراف السائدة، التي ليس فيها تجاوز لحدود الله. أما الأعراف التي تتجاوز حدود الله فقد ألغاهما كذا في أعراف الإرث مثلاً.

هنا نفهم لماذا لم يسمح الرسول بتدوين قراراته في التشريع، لأنها قرارات تمت ضمن شروط ظرفية تاريخية معينة، ولمجتمع بعينه، ولا تحمل الصفة الأزلية الأبدية كما فهمها الفقهاء والمحدثون، ولو فعل ذلك لأصبح شريكاً لله في التشريع، وحاشا لله أن يكون كذلك. لقد أوكل الله إلى الناس الاجتهاد في التشريع، وكان النبي أسوتهم، لكنه لم يعط الحق لأحد بأن يفسح تشريعات سارية المفعول إلى أن تقوم الساعة: «فصلتكم الخبر لا يعني إطلاقاً» فالصديق شيء والمطلق شيء، وأخبر الصادق ليس من الضروري أن يكون مطلقاً. لقد وضع البعض الخبر الصادق عن النبي في عالم المطلق وهذا وضعوا المادة الاسمية في حجر الإسلام وتضييق الحقائق على الناس، فالتبني (ص) في قراراته التشريعية كان الأسوة الحسنة في تعليمنا الاجتهاد، ولم يكن مشرعاً مطلقاً أبدياً، فهذا لم يأمر بتدوين ما فعل وما قال فإذا نظرنا إلى اجتهادات النبي رأيناها ضمن حدود الله، وكل خير من النبي فيه تجاوز لحدود الله ككاتب بغض الشطر عن الراوي، لأن النبي لا يلغي حدود الله، ومثل ذلك قول القائل أن السنة ناسخة للقرآن وهذا غير صحيح.

لقد وضع الإسلام الأسس الأخلاقية للمجتمع في الوصايا، ووضع أسس الحكم في الشورى والعدل، والشورى تعمل مفهوماً نسبياً تاريخياً، وكذلك العدل يحمل المفهوم نفسه. لذا بما أن عمداً نبياً وليس عبقرياً فقط فهو لم يؤطر الدولة العربية التي أسسها، لأنه يعلم قول الله تعالى: «كل شيء هالك إلا وجهه» وإلّا ترك التأطير لغيره لكي لا تأخذ صفة القدسية. فكل الاجتهادات التي قام بها الناس بعد

ومع دمج الطاعة المتصلة مع الطاعة المتصلة أصبحت طاعة أولي الأمر كطاعة الله تماماً في الصلاة والصوم (وهذا غير صحيح) فتم الاعتناء على أحاديث الأحاد لتغطية هذه الناحية، لإعطاء طاعة أولي الأمر الصفة الدينية القدسية، مما ساعد على ترسيخ الاستبداد السياسي، الذي غدا السمة الأساسية للحكم الإسلامي منذ عهد معاوية إلى يومنا هذا. وانظر معي كيف أن الفقه الإسلامي نشأ وترعرع تحت ظل هذا الاستبداد عنه. هذا فيما يتعلق بالمعابدات، فهاذا عن المعاملات التي ورد ذكرها في أم الكتاب كالإرث والعقوبات والأحوال الشخصية؟ وكيف نوفق فهمنا لما هو قوله تعالى: «ولقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وذكر الله كثيراً» (الأحزاب ٢١)؟ في هذا الأسوة في الرسالة التي يجب علينا أن نتبناها؟ والتي جاءت في صيغة أقل شدة من صيغة (وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول) والتي تعتبر خطأ عاماً وضعه الرسول للمسلمين، يأخذ معناه من تعامل النبي خلال حياته مع آيات الأحكام، تطبيقاً على مجتمع بعينه يمر بمرحلة تطور تاريخي بعينها (هو المجتمع العربي في القرن السابع الميلادي).

جاءت الأسوة الحسنة بالرسول في المعاملات التي تنقسم إلى شقين، الأول حدود الله، والثاني الأعراف. ففي المعاملات، تتميز رسالة محمد عن الرسائل التي قبلها بآياتها رسالة حدودية، بينما جاءت الرسائل التي قبلها عينة حدية لمجتمع بعينه، في زمان محدد ومكان محدد، كرسالة موسى ونحسبي فمن الأمثلة التشريعية العينية في رسالة موسى قوله تعالى: «وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص» (المائدة ٤٥) التي نرى أنه لا يمكن تطبيقها في القرون العشرين، ولم يطلب أصلاً منا تطبيقها، وإنما هي مثال على التشريع العيني المباشر لبني إسرائيل منذ أكثر من ثلاثة آلاف سنة، وتتسم مع درجة التطور التاريخي للإنسان في ذلك الوقت.

فتح باب الاجتهاد

أما في رسالة محمد فالأمر يختلف تماماً لكونها خالقة الرسائل، وتتميز عن كل الرسائل التي قبلها بأن تشريعاتها حدودية، أعطت المجال للاجتهاد. والعقوبات فيها عن السرقة والقتل والزنى هي عقوبات الحد الأعلى، فقطع اليد هو الحد الأعلى لعقوبة السرقة وليس عين عقوبة السرقة، وعلى هذا حدد النبي طبقاً للوضع الاجتماعي التاريخي الذي يعيشه نصاب قطع اليد، فالأسوة الحسنة للرسول هي تحديد النصاب وليس عين النصاب للمحد من قبله، أي أنه لا يجوز لنا قطع يد السارق في أي مجتمع ما لم تحدد السلطة التشريعية ما هي السرقة التي تستوجب قطع اليد، إذ قد تحصل آلاف السرقات



بلاؤه منصباً يعادل عندنا منصب السلطان أو الخليفة، ثم تم عزله من منصبه لثبوت تجسسه حزبه في انتخابات عام ١٩٧٢، رغم أنه لم يأمر شخصياً بذلك، وكان كل ذنبه أنه علم وسكت!!

يقع هذا الحدث، في القرن العشرين، وفي الوقت الذي ما زال فيه فقهاؤنا وعلمائنا يصرون على وجوب طاعة الحاكم ولو كان ظالماً فاسقاً، يضرب الناس ويغصب أموالهم، وعلى وجوب أخذ الخارجين على هذه الطاعة، وحتى تصفيهم جسدياً. فكيف تنزع الناس والدنيا، بأن ديننا رحمة للعالمين؟ وبأن رسالة رسولنا صالحة لكل أهل الأرض في كل زمان ومكان؟ وكيف يمكن للإنسان عنده ذرة عقل، أن يفتتح بهذه الآراء الفقهية، في عصر ترسخ في حقوق الإنسان. وألغى فيه الرق وعبودية الإنسان للإنسان؟

إننا نرى، ونحن على مشارف القرن الحادي والعشرين، وكتب الحديث والتفسير مقدمة على التنزيل الحكيم في فهم الإسلام، أن نعيد النظر في الحديث وفي علم الحديث وفي مفهوم البتة النبوية التي يوظفها هذا العلم، ضمن المبادئ التالية:

١ - العبادات الثابتة، وصلتنا بالتواتر، الطاعة فيها متصلة لله ورسوله، ولا علاقة لها بالدولة المتغيرة المتطورة في بنيتها. فالإسلام لم يبدل من أية أزمة في العبادات منذ وفاة الرسول الأعظم وحتى اليوم.

٢ - الإساءة الحسنة بالرسول تكون في المعاملات، التي تصرف فيها الرسول ضمن حدود الله. مراعيّاً في ذلك الأعراف والتقاليد والظرف الاجتماعي التاريخي، ما لم يكن فيها خارج الحدود واستبعاد كل حديث يناقض روح التنزيل ونصه.

٣ - تطاير الدولة وتشكل الحكم من هو مهام الناس مع الالتزام بالشورى والعدالة النسبية، وكل حديث يتعلق بالحكم وطاعة الأمير وتوسيع امتياز من أي نوع لأحد مهما كان شأنه، باطل حكماً، لمخالفته التنزيل والعقل والنظور التاريخي.

كما نرى تقسيم الحديث إلى ثلاثة أقسام، وردت في قوله تعالى: وما كان محمد أباً أحد من رجالكم، ولكن رسول الله وخاتم النبيين (الأحزاب ٤٠).

١ - أحاديث محمد الرجل كالطعام والشراب وعلاقته بزوجه واللباس والعبادات وهذه غير ملزمة لأحد.

٢ - أحاديث الرسالة: الطاعة المتصلة - واجبة في حياته وبعد مماته. الطاعة المنفصلة - في حياته فقط كمؤسس دولة وقائد مجتمع.

٣ - أحاديث النبوة: أحاديث إخبارية فيها وافق العلم والعقل أحد به وما لم يوافقهما يتم تركه إلى أن يأتي يوم ووافقهما. □

وفاته، من أحكام ومن تطاير للدولة، هي اجتهادات خاصة بهم لا علاقة للنبي بها، فمنهم من التزم بالأخلاق والعدل، ومنهم من لم يلتزم. والدولة كما هو معروف لها جانب سياسي سلطوي، وهو جانب مهم جداً والصحابة في عهد الخلفاء الراشدين بشر، وليسوا فوق البشر أبداً، جرى عليهم ما يجري على كل التورات الكبرى بعد قبائهم، لذا فإن كل الأحاديث النبوية التي تتعلق بأولي الأمر والحكم لا أساس لها، لأنها تعني تطاير الدولة في إطار قديم لا يتغير، والدولة متطورة متغيرة، لا يمكن تطايرها تطايراً أبدياً وإن صحت فهي نسبية تماماً.

تجريب الظلم

الذي حصل فعلياً من الناحية التاريخية، هو غياب السلطة التشريعية في الدولة العربية الإسلامية، وتوسيع الاستبداد السياسي، وإلغاء الشورى. وكان الاستبداد السياسي وقتل المعارضة والفكر بها بحاجة إلى شرعية، فتم دمج الطاعة المتصلة لله والرسول مع الطاعة المنفصلة التي يدخل فيها أولو الأمر في طاعة واحدة، وصار خروج الخارجين على أولي الأمر خروجاً على طاعة الله، وسبوحهم بالخيانة، كبير إعدامهم وإعدامهم. كما تم تبرير الظلم والفسوق للخلفاء والجنود والظلم على الناس، بإعطائه الشرعية تحت شعار (أجمع جمهور العلماء) علماً أن مصطلح (جمهور العلماء) لم يظهر إلا بعد توسيع الاستبداد السياسي، ولقبات السلطة الشرعية ومفهوم شرعية الحكم، حتى أصبح التحكم الوراثي والاستيلاء على الحكم بالوقوع من أساسيات الشرع الإسلامي في الدولة.

ثمة حديث ورد في صحيح مسلم عن حذيفة بن اليمان أن النبي قال: «يكون بعدي أئمة لا يشهدون بهديي ولا يستنون بسنتي. وسيقوم فيهم رجال قلوبهم قلوب الشياطين في جحيان» إسن، قال قلت: كيف أصنع يا رسول الله إن أدركت ذلك؟ قال تسمع وتطيع للأمر، وإن ضرب ظهرك وأخذ مالك فامسح وأطع (١ هـ).

هذا الحديث يعطي الشرعية لكل أنواع الحكم الاستبدادي المطلق، وبما أذل الناس واستبدعهم فليس لأحد أن يشور عليه، وعلى هذا الأساس يعتبر جنكيزخان - نيرون - هولاكو - هنتر - متساكين حكاماً شرعيين لا تجوز مقاومتهم، فإذا استعززنا كتاب الله، وكيف وصف الله الظلم والظالمين في عشرات الآيات لرأينا مدى الاستهتار في وضع أحاديث كهذه في الصحاح. ولا عجب، فاستناداً إلى أحاديث كهذه وكلها أحاديث آحاد، تم تبرير الظلم عند الحاكم وتوسيع الختور والقبول عند الحكوم، حتى أصبح ذلك من أساسيات الفقه الإسلامي^(٢).

لقد شغل الرئيس الأمريكي السابق وشارد نيكسون في

لماذا ضرب
المؤرخون
شهادة عمر
بأبي هريرة
عرض
الحائط؟

(١) - ولا يستمرز الإسلام بالسنت، أي الخروج على طاعة الله تعالى، والجنود أي الظلم على عباده تعالى لأن الناس من أهل الولاية عند أبي حنيفة شرح العقائد ١٨٠ - ١٨١. وورد في حاشيته الباجوري على شرح القرني أن (عجب إعطاء الإمام ولو جائر) وفي شرح مسلم بجموع الخروج على الإمام جائر إجماعاً حتى أن صفه الاستبداد السياسي أدخلت مبة الإجماع (كلا).

رائحة القتل

محمد فؤاد

شاعر من سورية

غريزة اساسية

■ ما الذي سوف يحصل
لو لم أتلمس، في العتمة،
صورتك في المرأة؟!

والذي محرماً
ومهملاً

ينسدل من طرف السرير

ما الذي سوف يحصل
لو أن الهواء، بيننا،
نحاس

والدرج الذي أدار خطوتي،
لأهناً صعداً
أبدياً كان؟!

سافترض
رتاجاً

شديد السطوة

لمبور ثقيل،

وصريراً من المعدن، أكثر
كي يجتنب الفحيح.

أيمكن أن يكون

الدعّر،

لا السائل،

ما يبقع الشراشف؟

والذي يجوس غامضاً

في الفضاء

مرّت أجنحة القسوة

تحقق الهواء

مرّت الشهوة

تسريل بياقوت الألم.

ومهرولاً

مرّ الموت

تاركاً

على الظلال المتعاقبة

نشوته الأخيرة.

جريمة

الذي

في وسط الصورة

مشغول بفتته

بالضحكة الأعلى قامّة

لكننا الخلفية الشاحبة

والغموض الذي يلوح في الأرجاء

رتوش ضرورية

كي تصبح الجريمة كاملة! □

ARCHIVE

<http://Archivebeta.Sa>

رائحة القتل



لا تُطفئه حتى العاصفة الأخيرة

أنسى الحاج

بعض فارس الشدياق، فإن الجيل اللاحق عاد ليصل بعض الشيء ما بين الكتابة والحياة، حتى دخل جبران خليل جبران إلى الميدان بتجربته الحديثة. ولعب الأدباء المصريون كالمزني وهيكل وطه حسين دوراً في اتجاه التثوير والعصرنة، فيما كان لبنان مصر قد فعلوا فعلهم التقني الأكد عبر الصحافة التي أسسوها هناك.

هذا الكلام، المكرر، لؤكذ اعتقادنا أن للنهضويين أهمية وقمة لا يستطيع إنكارها أحد، شرط أن نوضعا في إطارها الصحيح بدون تضخيم ولا خرافة. وبدون تعميم. فهناك نهضويون ونهضويون. بينهم من «ألف» و«أسس» (عمل لغة اليوم الشعبة) و«بحث» واستقصى وجمع ودوّن. ومن باب السذاجة مقارنة للمجبيين والموسوعيين من هؤلاء، كالبازييين والبساتنة، بمؤلفي العقود اللاحقة، وخصوصاً منذ أربعينات القرن العشرين، بعدما أخذ مفهوم التأليف الشعري والروائي، بل حتى مفهوم المقالة والبحث والتقد، يتغير تغيراً جذرياً إلى أن بلغ ذروة من فراه مع مجلة «شعر» وبعدها إلى اليوم.

الغري، لمن حوى البحث عن روابط، بين أولئك الرواد وأبناء الخمسينات فما بعد، موجودة. موجودة نظرياً على كل حال، ولو لم يبردها ولا أسسها البعض منا بحسه الواعي. أو حتى لو لم يكن مديناً لأحد من النهضويين بشيء «على صعيد شخصي». الغري موجودة في التواصل العام. وهذا يكفي. والقول، مثلاً، أننا نحن اليوم ما كنا نكون لولا جبران وقبلة لغة إبراهيم اليازجي في الكتاب المقدس، هو من حيث المبدأ والنظرية، صحيح. فهؤلاء هم الذين خرجوا أولاً من



■ ما يُقنّ «روحانيّة» و«طوبى» في كتابات الشعراء غالباً ما يكون، في الأصل، متأثراً من قوة جذورهم البدائية، من غابات «الحيوانية» الأولى. الطفولة في الشاعر هي بالأحرى هذه. وشائج الفجر، قبل ملايين السنين. لولاها لما تسامى. الفوق، مرة أخرى، كالتحت.

والأبدي كالتراي، والتاري الأملّي ينساب في ماء الغرائز.

أن يكون الانحطاط الحالي عارضاً سطحياً وأن يكون ما تحته استمراراً للتقدم في العمق.

في الحلول.

في التفتح وسلامة السير نحو ما يجعل الإنسان سيداً على مصيره.

أن يكون تدمرنا تدمراً أحق وتشاؤماً ظلياً وقلة إيمان.

يُمكن؟

على رغم كل شيء، في وجه كل ما يُسفه هذا الأمل، بل يُمكن.

انه للمعنى النبيل الوحيد لاستمرار الحياة البشرية.

لا شك في فضل رواد «النضبة» (بل الأصح أن نقول «النهضتين»: أواخر التاسع عشر إلى مطلع العشرين، ثم البضعة العقود الأولى من العشرين).

حنّة من المؤثرين الاصلاحيين والموسوعيين المعلمين أعادت إلى ذهن العربي أن للكتابة دوراً آخر غير التفسير الديني. ولئن كان الرعيل الأول من النهضويين قد سقط في الإنشائية والمقاصية اللغوية كمناسيف البازجي وحتى

التاري
الالهبي
منسباً في
ماء القرائن



يشعر بذنب كونه مراقباً لا ضحية، فيدفع ضريته اعجاباً
بجسامة الآخر وانتباهاً لعلامات المجد فيها.

ألا نسمي مرّات كلّزنا الخفيف حزناً عظيماً لا لشيء
إلا لأننا لم نوفق، لدى انسياب فصوله، بجمهور نعرض
ألمه ذلك الكدر؟
في الوحدة يمتحن الصبر.

كنتُ اظن أبوب، بصبره، أشعر الله بالذنب. ولكن
الصبر مادة الهينة. ولعل الله خشي إن غداي أبوب في
صبره أن يصبح إلماً. بيننا لجاجة الصلاة، حرارة
الطلب، تبقي الإنسان في حدود بشرته.

الحلق ليس قيمة أخلاقية. لا يعني من «الفحص».
لأن الحلاق قد يكون أيضاً خلاق أكاذيب، أو جرائم، أو
تحفاً شريرة.
كما أن الفضائل، كالصدق والصفاء والمحبة
والإنسانية، ليست بكافية لجعل حلقني مد لتصل ملحة أو
مجموعة قصائد أو قصة - تحفة إبداعية.

الحلق يحتاج دوماً إلى ما هو أكثر منه ليجتاز عتبة ذاته
نحو المطلق. لا بل: نحو ما لم يكن في حسان ذاته.
كأنني بيلمع الكون حصل له هذا الأمر: تجاوزته فغله.

قَوْلُ الْبَشَرِيّ فِينَا لَيْسَ شَيْئاً.
لأحين يعزّ البشرى وقوله القول النافذ.
ما يهمّ هو قول القلب الأبعد فينا. النفس الكائنه غير
بشرى، ينطلق من وراء ما نعرف ونحس، غير متم إلى
تصنيفاتنا.

شيء يمنّ كل كاتب إلى التعبير عنه ولو مرة قبل
الموت.

شيء موجود ههنا في الصدر، أصغر من كل هذه
الكتب والأفلام، أكبر من كل هذه الكلمات والصور
والأصوات.

أقوى من أن تطفئه حتى العاصفة الأخيرة. □

الظلمات وهم الذين تقدّموا حاملين للمشاعل الأولى وهم
الذين بدأوا، من المهجر الأمريكي خصوصاً مع جبران
ونعيمه، بكتابة «لغة جديدة».

من يتكر ذلك وأكثر منه؟ لا أحد. ولكننا نتعد أن
الأدب العربي سار منذ الأربعينات والخمسينات على خط
أكثر إغفالاً وجدلياً في مفهوم «التأليف». وما نتفق في
المعشود الأخيرة من قصائد وقصص ومقالات ودراسات
يستوجب، لاختلافه عن السابق ولاهيمته الذاتية معاً، أن
يتوقف عنده نقد ما توقفاً هادئاً مسؤولاً باحثاً مكتشفاً
موقوماً وجالياً الخفايا الجديدة.

منذ مئة عام وأدبنا يحاول الخروج من هذه الموت إلى
عنف الحياة. لقد مشى خطى عديدة إلى الآن. وما زال
معظم النقد العربي يردّد بعضه عن بعض أن «عصر
النهضة» كان هو «العصر الذهبي» على هذا الصعيد وإن
ما بعده مقصّر عنه.

نحن نعتقد غير ذلك. ما كنّا لنكون لولا النهضة
ورودها. ولكن «التأليف» الذي تحقّق في العقود الأخيرة
تخطى تأليف «النهضة» وشقّ دروياً لم يعدها لا الأقدمون
ولا النهضويون.

وإذا كان ما ندعيه صحيحاً يكون هو نفسه تحفة لرواد
النهضة الذين لم يزعموا يوماً أنهم أفضلوا باب الاجتهاد،
بل بالعكس. ويكون أمام النقد، إذا أرادوا، مهمة تأكيد
ذلك بالبرهان أو دحضه.

أليس السقوط، في النهاية، أجل؟
نبيل مسيرة فتان، مثلاً، أليس يتعمد تجاه الديمقراطية
عندما تتشكل هذه المسيرة، بعد سلسلة انتصارات،
بالنقل؟

وحياة الزعيم، والبشر، والكاتب والأوطان؟ مهما
تكن أوقاتها المنيشة مشقة، أليس جمالها الحقيقي هو في
دويّ الآمال؟

طبعاً في نظر الناظر إليها من خارج. صاحب العائلة،
في الداخل، قد لا يرى الجبال في سقوطه أو عذابه بل
التقر والدمار. أما الراي من خارج فهو يرى الجبال لانه



أليس
السقوط في
النهاية،
أجمل؟



الديموقراطية النجسة

بين الجسد في الإسلام والفساد الإداري في لبنان

أحمد بيضون

بعضها نحو بعض لظهر ما بينها من علائق، والشعر، هذه الغاية، أوفق ما يكون.

والمرجة الأولى من مسيرتنا هي أن نلخص الخلاصات التي كانت قد سالت إليها، في ما مضى قراءة بعيدة عن السذاجة كتكليف النهاية، وهو من التأليف المجردة في الفقه، أجل فيه أحكام الشرع الفقيه الشعبي العظيم أبو جعفر الطوسي^(١)، مؤسس جامعة النجف قبل ألف من السنين تقريباً والذروة المعترف بفضلها وعلمه بين أصحاب المذهب الإثني عشري في العالم فاطية.

وكان ما استرعى انتباهنا أولاً مركزية الموقع الذي يحتله جسم الإنسان في النظام الفقهي، وهو هنا النظام الشعبي ولكنه النظام الإسلامي أيضاً على الأعم. ففي النهاية تسعة كتب من اثنين وعشرين يتكون منها الصنف مكرّسة مباشرة لشعائر الجسد: للطهارة، للصلاة، للزكوة، للزكاة، للطعام والشراب، للحدود الشرعية... إلخ، وليس الجسم بغائب عن أي من الكتب الأخرى وهي تبحث في المعاصلات بين الأفراد وفي الأسرة أو في ما هو ضروري للجامعة تحديداً... إلخ.

ونحن حتماً توصف لنا شرائط الطهارة ندرك أن الجسد إنما يتبعن انخراطه في العالم المادي ثم علاقته بما ينطوي عليه هو نفسه من تمكّبات بلإحدى حالتين هما الطهارة والنجاسة.



■ تبدأ مقالاتنا هذه^(٢) من التسليم بفرضية هي أن كل الطرق تؤدي إلى روما. وهذا تسليم يزيد في خطره أن المسالك المستكشفة لا تتجاوز الاثنين عدداً، وهذان هما صورة الجسم في الفقه الإسلامي والفساد الإداري في لبنان، والمرجح أنها متجهان إلى أثينا لا إلى روما ما دامت تتراعى عند نهايتهما وأخيراً الجدل الذي تشهده المجتمعات العربية الإسلامية في شأن الديموقراطية.

سيقال، لا ريب، إننا نجس الأشياء بشعرها. والحق أننا نجمع ما بين مدارات ثلاثة لجهد تأملي واحد، وهو جهد بلذاته نحن. وحين يكون المرء عتقاً أخفرتي به الأمر إلى الاعتقاد أن الأشياء لا بد أن نلتقي ولو في مركز الأرض. وحيث إن البداهة ما هي بالصفة المعتادة للعلاقات ما بين المسائل الاجتماعية فلا يستغني المرء عن جرّ هذه المسائل

« كسابق وباحث من لبنان صدر له مؤخراً: «الصراع على تاريخ لبنان».. «ما علمتم وذقمتم».



والطهارة شرط واجب للدخول في الصلاة. وهذه الأخيرة، على ما نعلم، تتخلل الحياة اليومية كلها بفواصل محدودة بين لوقاتها. معنى هذا أن حالات الجسد وأنشطته المختلفة تجمع بعضها إلى بعض وتتصحب - إن جازت هذه العبارة - مرات متتابعة، عند التحضير لعمل محدد هو ذاك الذي يستحوذ فيه على المؤمن توجهه إلى خالفه. وذاك أن حال الصلاة حال مثالية، مقدسة، مستغقة، يحكم سموها، أن تكون الفصيل في علاقة المؤمن بمحيطه وفي توزيع وظائف الجسم البشري وما يتبعها من ردات الأفعال. فالمؤمن محاط من الخارج بمخاطر التجس وهو يحملها في جسمه أيضاً.

هذا والخضوع لشريعة الله يرسم معالم الموقع الذي يحتله المؤمن في دائري التعاضد والعاملات معاً. وهو بهذا ينشئ اتصالاً أساسياً ما بين صفتي الطهارة والتجاسة (وهما خاصتان للأجسام والأشياء) وصفتي الحلال والحرام (وهما خاصتان للأعمال). فإذا نظر إلى إيمان المسلم بما هو جلة عملية ظهر بوضوح تام على أنه تنظيم ثنائي للعلم حول جسم المؤمن ينظر فيه إلى ما ينطوي عليه هذا الأخير من إمكان بقطة لا بد منها لحفظ حالة الطهارة ومن إمكان غفلات مختلفة يسعها أن تأتي بالتجاسة. هكذا يكون الجسم هو المحل المركزي والإدارة المفروضة للانتساب إلى الإيمان. ولشد كان يغري القول أن المسلم يدلي بنفسه في العالم لولا أن عليه أن يبطل خضوعاً جسمه لمراقبة مستمرة. فإذا شئت أن نصفه بكون - المسلم - في العالم لم يسعها البتة أن تدع جسمه جلياً أو أن يصفه بجس هالدين. وذلك أن ثمة صراحة بل مركزية لبشر الجسم بين يدي الله ولشوله في العلم ولشوله أمام ذاته، يصير عنها هذا التطلع الدائم إلى طهارة يحافظ عليها بكل احتياط من ملاسة ما يتقاضها ويمرر تجديداتها بانتظام. والجسم هو الحامل للمزم هذه الطهارة وهو أيضاً - كما سبق القول - مصدر مشبه به في كل وقت لنقيضها. هو الركيزة الواجبة لكل علاقة ينشئها المؤمن بالله أو الطبيعة أو بعالم البشر.

الحيض والتخثير والتقير

والتجاسة تنشأ من العضوي. فلما تنتقل من بعض أجناس الحيوان ومن بعض الإفراسات والفضلات ذات الأصل الحيواني أو البشري ومن كل ما يجرم على الإنسان أكله أو شربه: من اللبن ومن الدم ومن الخمر... الخ. والأحوال التي تنشور فيه نجاسة البشر وتراتب النجاسات التي يمكن استخلاصه من ترائب ما يشه أن يكون كضارفات تفرض على البشر المتجنسة تدفع كلها، بإحدى يدي بدء، إلى استبعاد التقير والصالح، لقرض الطهارة. وفي تروء، من جهة أخرى إلى أن اصلي النجاسة ليس في الطبيعة بل إنه ليس في الحيوانات

العدودة نجسة أيضاً. وإغما هو في جسم الإنسان نفسه، وهو على الأخص، في بطن الإنسان. والحال إن البطن يبدو ما هنا في صورة المثل لما هو لا إرادي. ففيه تتحرك تفاعلات لا قبل للبره للسيطرة عليها وهي تزول إلى مسافات تحمل وبند. وتواتج هذه العمليات الفائلة من عقل الإرادة أظهرها البراز والبول ودم الحيض والملي. ويؤدي إخراجها إلى استعادة الجسد توازنه من وجوه مختلفة. ويكون الجسد في إبان إنتاجها متروكاً حاله، تستقره آلات أعرافه المظلمة. فتعلق قابليته للمهات التي تظهر بأدائها غائية تنظيمية الموضوعية. فضلاً عن ذلك تشبه أفعال البطن - ولو شيئاً خفياً - أن تكون مظاهر تحمل بطن من الجسد نفسه. فهذه الأعمال تدور على خلقية الموت إذا صبح أن الموت ينتزع الجسد من تقسه إذ يزول عنه شخصيته ويعمره أواليات المراقبة الإرادية لأحواله.

من جهة أخرى، يجوز التساؤل عما إذا كانت كراهة البطن هذه وما يتصل بها من شعائر، إنما تتكشف أيضاً، إذا نحن عدنا إلى لحظة الخروج إلى الحياة، عن تعبير تكراري للتدخل عن جنة ما قبل الولادة: أي عن حالة الطفيلية المطلقة التي تكون بيئة الطفل الحيوية، في خلافها، هي تلك السوائل العكرة للنسالة، المكونة في رحم الأم. أو ليس تطلق نطف الحياة الرحي هذا هو الشرط الواجب، أي أن يكن إيلامه، لاضطلاح الإنسان فعلاً بالسؤولية المرتبة على ولادته في عالم البشر ودخوله من غير إبطاء في شبك الصراعات والأصناف التي يتسبها حوله هذا العالم؟ إن صبح ذلك تكون الشعائر تمساً للجسد بمخاطة علاقات الجاعة ووثنيته منتظماً - بمعنى الكلمة الباطني - لاكتساب المؤمن ما كان يبار جانبته قد سها، ذات يوم، ووظيفة الواقع.

قد يجوز لنا، والحالة هذه، أن نرى في كراهة الدم، على وجه التصميم، وفي الثبور الشديد من دم الحيض، على وجه التخصيص، علامة تجاوز حالة الترحش ورغبة في المحافظة على قواعد الحياة الاجتماعية بوضوحها في موضوع الحرمة وأي بتقديسها وتوجيهها، على الأخص، إلى ضبط العنف وتنظيمها ما يتسبب به العنف حتى من إراقة للدم البشري. على أن هذا التفسير الأخير لا ينبغي له، في ما نرى، أن يبطل الأول الذي رأيناه مزيجاً من الملح حيال ما يقرن به الموت من صور فساد الجسد، ومن الرغبة في الاضطلاح حقاً بالعبء الذي ترتبه على الإنسان ولادته. فإني معنى غير هذا الاقتراح يصح اقتراضه للجمع في النجاسة ما بين دم الحيض والملي - وعلى درجة أدنى - البراز والبول؟ تبدو الشريعة مسكونة برغبة لا ترد في تجاوز الحنين إلى رسم الأم والإفصاح إلى حياة الجسدية وفي تجاوز آثار الموت المدمرة نحو نهاية هذه الآثار نفسها أي نحو

أجسام
متشعبة
بالشرع
وطوائف
متوحدة
بالخطر



للرغبات المتصلة بالحياة العلائقية على أنه - أي التنوير - تنزول من الخالق عما هو حق له أصلاً. وهذا تمثيل يظهر مرة أخرى شرف الجسد الذي يخرج نتم الخلقة من بين يدي مبدعه. لنا أن نشدد أيضاً على الطابع الشعائري البارز، المنطوق بها على العلاقات الجنسية وعلى إصعاج هذه العلاقات لسلطان البارز والمثل للمؤكد لغايتها التناسلية، نشير أخيراً إلى أن الحدود الشرعية، في مجملها، تنتمي إلى ما يطلق عليه ميشال فوكو اسم «العلاقات القاعدية». ولكن هذا التركيز للفعل الشرعي على أجساد المذنبين لا يجوز أن يعتبر تملياً عن القيم التي رأيناها متصلة بسلامة الجسم. إذ يجب الالتفات إلى أننا هنا في مجال العقوبة ويجب الالتفات من جهة أخرى إلى أن طريقة تعيين الحدود وإقامتها تمنحها معنى مخالفاً كلياً لمعنى الاستخفاف بالجسد وبثام وطائفة.

في كل حال، تجانب الشريعة النظر إلى الأجساد على أنها مجرد خارج. فالحديث الذي يقرر فيه الرسول وإلزام الأفعال بالنيات، يجب أن ينظر إليه على أنه حكم شرعي أساسي ومبدأ ناظم لمصوص لشريعة. فإن مختلف شعائر العبادة، والصلاة وبخاصة، تعتبر باطلة إذا لم يسبقها التصريح بالنية. ونفع في مصنف الطوسي على عبارات وفقرات منشورة هنا وهناك تعين سبب من عليهم عمله حتى لا يخطئ عملهم بفعل السيئ. وفي نصيب الجدييات والجنج والعوص المناسب لكل منها نجد التفسير واضحاً. وإن اختلفت الألفاظ، بين العمد وفيهاب العمدة ومجرد الانشاق، ليس الجسد، في الشريعة، مجرد شيء. أي الحركة إذن وإنما هو يستمد من الوعي الذي يطنه أصله لا يحد بل بها.

على أن هذا التلمس، في قلب الفعل، لنية تؤكد فريدة الفعل، بالضرورة، لا يجوز دون نزوع الشريعة نزوعاً قوياً إلى الاختزال من صور الأفعال. فالتنية الفردية لا قبل لها بتشكيل العمل الشعائري تشكيلاً تاماً. بل على الجسد أن يخضع لنظام يقرر له صورة الشعيرة سلفاً وليس للفرد أن يبتدع أسلوبه في العبادة. فالتنية لا تقوم إلا بتفكيك آية الشعائر المعقدة، وهي، في الحالات المثالية، تنطهيا. ولا بد للفعل أن يثوب، من جراء ذلك، إلى ضرب من الركنية. ويتولى نظام عساية هائل ضبط العبادة وصبط الشريعة، من اختلاف أعراضها، من بعد. ولا يسع المرء إلا أن يلتفت إلى هذا الحساب الذي ينظم الصلاة، حتى لا نندكر عبرها، وهو معروض في كتاب الطوسي. فلا شيء هنا إلا وهو مقدر بعدد: الصلوات الخمس المفروضة والنوافل في الليل وفي النهار والصلوات الخاصة ثم الركعات المتوجهة في كل صلاة والأعمال التي تتألف منها كل ركعة وعدد المرات التي يعاد فيها كل عمل وتخمير ما يتلى من القرآن في كل حالة. إلخ.

المودة إلى العنصر، ثم - على صعيد آخر - نحو استعادة الوجود التام في الحياة الأخرى. ويبدو هذان التجاوزان مجتمعين في حركة واحدة. فلا يدمشنا أن نجد عند ملتقاهما أكثر الحيوانات إثارة للشهيات وهو الخنزير. إذ ما الذي يحفز الشرع إلى مناصبة الخنزير دون غيره من أنواع الحيوان كل هذا العداء سوى الألفة التي يظهرها هذا الحيوان لفصلات جسمه العضوية وهذا الانسجام الذي يجمعه بأكثر حاجاته عذوبة؟ فالروائح التي تبثت من مراح الخنزير والزوجة التي تنطبه، وشبه الخنزير نفسه بالجملة والجنين في أن معاً تقرب كلها هذا المراح من تمثيل الوضع البشري، باستتار، قبل أن يستنفذ التقديس. ويتبدى صور ثلاث مؤلفة وكأنها لوحة مثلية تبسط تحت أنظار البشر وضعمه الأصلي. تلك صور دم الحيض وحسيرة الخنازير والقبر الذي حل فيه نزله قبل عشرة أيام..

هذه التقديرات التي تبدو أول وهلة وكأنها نقولات لا سند لها تتناثر على إنسانها نصوص شرعية مختلفة. من ذلك أحكام غسل الميت وما يليه وأوضاع المؤمنين في الصلاة والإحرام وهو شعيرة أساسية من شعائر الحج وأداب الخلوة والجوارح والحرمان من لضعه والأشربة والاقتصاد - يظهر في تعيين الحدود... إلخ. فهذه كلها شؤون يتأكد من خلالها تخوف المؤمن من فقد السيطرة على جسده ومن وسوس هذا الجسد فريسة لما ينطوي عليه من نية من دواعي الجحش وأقل ما يقال أن القيمة السلبية على سلامة الجسد تفرس نفسها على انتباه الناظر في كتاب التوبة. فهي في مكان القلب من الحكمة الاجالية التي لا يتفك الشرع، بما هو نظام حقيقي للجسد، يرقد موجباتها.

الرعب العميق

ونكتها هنا أن نحيي أهم السمات التي يتسم بها هذا الجسم الماش في صورته عند الطوسي، وهي تزداد وضوحاً من فصل إلى فصل. ذكرنا الخذر من الحياة النباتية والجنين إلى العناصر وتجذر قطعي الطهارة والنجاسة في الجسم نفسه وما يجبه به رحم الأم من رفض هو الهيئة للانحراط في الشقاء الأرضي وهو، في السوق نفسه، بده السعي إلى الجنة الأخرى. ويذكرنا بالربع العميق الذي يوجي به أفق انحلال الجسد، وهو أفق يمثل الموت وتردنا الرغبة في تجاوزه إلى عنصر الخلقية الأول. ولا بد من بعض سياث أخرى نضيفها إلى ما سبق. من ذلك رفض تلذذ الجسد بنفسه وشده باستمرار نحو العالم المفاوق وتوسيط الذكر في علاقة الجسم المؤنث بعالم المقدسات وتقبل كل تغيير في أحوال الجسد من أجل تهيئة





هكذا يبدو التضامن الذي يبني له الضبط الشعائري لأجساد المؤمنين تضامناً آلياً بالمعنى الدركهايمي. ولكن هذه السمة لا تغفل في شيء من الحمية التي ينطوي عليها هذا التضامن ولا من قابليته للانتقال إلى موجبات جماعية. وليس هو تضامناً يلاصق الجسد ويكاد يظهر مكتوباً على جلود المؤمنين، في أسلوب حركاتهم وفي مفصلات كلامهم؟ ثم ألا نرى إذا قرأنا هذه الحمية الاحتشائية بغموض التصورات المؤسسية أنها يضرمان احتمالاً مزدوجاً هو احتشال السلطان الفالنت من عقاله واحتشال شق العامة عصا الطاعة؟

يعزى الفساد الإداري في لبنان، عادة، إلى مكونات حيوية ووثيق الاتصال من مكونات النظام اللبناني وهما توزيع المنصب الطائفي والولاء للأشخاص السياسيين. وهذا التفسير معقول، بل هو يكاد يكون من معطيات البداة حين يكون الموظف مدنياً يركزه لائحاته السياسي يسوقه ذلك، بقدر ما في يده من صلاحيات إلى تفضيل أولئك الذين يمثلون قاعدته والخاصة والبيئة التي تحميه، كباراً كانوا أم صغاراً. وهو، في الواقع يحيا في الضنول، على الأغلب، بناء على طلب الكبار، أصلاً أن يكون الأخيرون متناً مشحناً له يعول عليه عند الحاجة. هكذا هي - أو يكون من لحظة تحيته - تابعاً لولي تمة واحد أو لأوليائه. وهو ينتهي هؤلاء من سر عنى طائفته السياسية أو من بين منبهه الدينسي المنسب عرعت علاقاتهم بسلطنته السياسية محمية وضريبة، في المرحلة المعاصرة من تاريخ البلاد، وانتهت ابيوم إلى علاقات متشابكة صاد من عبر الذين تميز حيوطها

وفي مقابل الخدمات التي يقدمها الموظف إلى أوليائه وأتباعهم يفترض أن له الحق في «النفعية» من قبلهم. وهو يحتاج احتياجاً مأساً، في الواقع، إلى هذه «النفعية» ما دام أن نظام التوزيع في والوسطه الإداري وقواعد السلوك التي تليه لا يندر أن يطير من جرائها الشر. فإن عارسة العمل البهيمية والترقيات بل عود البقاء في الوظيفة قد تكون رهناً بتأثير العود نفسها التي ترعى تعيين الموظف. وفي كان هذا الأخير ومنعاه، أمكن له أن يرخي نفسه العنان، إلى هذه الدرجة أو تلك، في معالجات ملفات قسم مصالح ولواطينه (هم أكثرين بالضرورة) لا يجلدون سندان بين الذين ينصاع الموظف لرغباتهم. هكذا تقضي طائفة الإدارة إلى استيعاب الموظفين وفضي الاستيعاب إضفاء شبه عموم إلى الفساد.

لا ترسم هذه السهات، بطبيعة الحال، إلا السطراز أو النموذج المثالي لعمل الإدارة. وأما في الواقع فينتهي هذا النموذج بألف تفصيل وتعميل. يسع رئيس الدائرة مثلاً أن يجد في هاية مديره العام - ولو اختلفت عنه مذحياً - ما يفنيه عن طلب الحظوة عند زعيم سياسي. وبسعه أيضاً أن يركن

وتوحى الصلوات المستجبة من المؤمنين وتلك المقرؤصة عليهم إكراه واضحاً يمحض ظاهرها الكمي، أنها آلة فعالة للتضريب بين المسالك وتميز الشباه بين الأفراد. وسود الببدأ الحسائي صمه مختلف العبادات الأخرى وسود أيضاً، بطبيعة الحال، أحكام الزكاة والأرث والحدود... إلخ.

ويسلط حساب العبادات هذا وما يعبر عنه من إرادة لصبط العباداة بأفق تفاصيلها، ضوءاً جديداً على أوضاع الجسد حال القيام بالشعائر. فإن إيراد وحلة الجسم الموضوعة ونبد التلذذ الذاتي والحد من الموارد العضوية والحياة الثانية وتوجيه الجسم نحو قطب متعال قنله القبلية غثيلاً ورمزياً إنما هي، جميعاً، علامات تتضاهر دلالاتها في التشكيل المتكرر أبداً لأمة تتكون من أفراد متشابهين. وذلك أن الجسد الطاهر، بخلاف جسد اللذة أو جسد المضم مثلاً، يعرض مباشرة للمؤمنين الآخرين مساحة عامة مهيأة للتواصل أو - إن شئت - للتضامن. فهو، بالتالي، جسد أتع. وتتطلق بلورة الأمة نفسها من تيشة الأجساد. ولعلنا نفع، في هذا الأمر على المعنى العميق (وهو لا

يمنع وجود صعان أخرى أقبل عمقا) كما تفترضه كل سلطة إسلامية من أهمية (تبدو مبالغاً فيها أول وهلة) لبعض علامات الاتباه الديني الخارجية (الإعلاء الحية مثلاً ولحجاب النساء على الأخص). وذلك أن تفكير مفصلات تيشة الأجساد أو وتيشتها، بلغة علم النفس السلوكي، بغرض العودة إليها مرة بعد مرة. على أن الفقه يبقى على هذا المستوى، وهزستونكي عمين ولكنه أولي. فإن فعله محصور في ذات الجسادة أو، بالآخرى، في تشكيلاتها الصغرى. والشرع الذي يضبط، بتفصيل مهول الدقة، صلاة المسلم الفرد مثلاً أو العلاقة الجنسية بين الزوجين أو تقسيم التركات يلزم ما يشبه الصمت

حيال المؤسسات الكبرى في الحياة الاجتماعية فحقن النصوص التي تنظم أداء الزكاة أو التجارة أو القروض لا تعمل أن تقدم نموذجاً تغلب فيه العمومية للجبابة والإفاق ويظهر فيه التشديد على الموجبات الفردية. هذا يساً يبقى بجسلاً جداً نموذج التعاون والتنظيم الوضعي لحياة الجماعة، أي ما نسبه اليوم النموذج المؤسسي. فيظهر أن الشأن العام متروك، إلى مدى

واسع، لنظر الإمام ويبدو النص بالغ التحوط في توجيه هذا الأخير حين يكون عليه، مثلاً، أن يصلي بالناس أو أن يقسم الشيء أو يقيم الحد على امرأة زانية. ولكن التوجيه المذكور بغادر التفصيل إلى الإجمال حين يكون الشأن، مثلاً، تنظيم التعليم أو ترتيب المحاسبة في بيت المال أو التهيئة لمحاربة عدو أولياءه مدينة جميلة... إلخ. وفي هذا التفاتت نوع من اللين قد يسوغه، بالقوة نفسها، تصويب ما جاء به علي عبد الرازق وما جاء به سيد قطب.

تضامن

تضيض

جسدا

المؤمنين

بتمكن الى





ويشكل إدخال هذه الصفة الأخيرة في المعيار المذكور معبراً إلى دور «الزعماء السياسيين والدينيين» بما هم متصرفون كل في مصالح طائفته وضمانون - بقدر ما تجري رياح الطرف السياسي وفق مشتهاهم - لحفظ التوازن القائم أو لإعساده التوازن، بله كسره لما فيه صالح تابعيهم. وينزع المعيار المزدوج نفسه إلى تعيين صورة العلاقة ما بين الموظف وحلته «الرعايا» المحتاجين إلى غماظته. أي أنه يعين، شيئاً فشيئاً، صورة العلاقة بين الإدارة وحلته المواطنين. فإن مبدأ المواطنة - وهذا ما سعينا إلى إظهاره في نص آخر¹⁶ - هو، على وجه التحديد، ما يطمس في مجرى هذه العلاقة. فلنعد إلى الخطوط الكبرى التي يترسها إخراج هذه العلاقة وهي تنهقد ما بين القائم بدولة العامة، والمواطن الزبون وتضع كلاً منهما في مواجهة الآخر.

تلك علاقة ما بين شخص وشخص تسفر فوراً عن نوع من التفاليل الشخصية. لا جرم أن جملة من الأحكام القانونية والتنظيمية تعين موقع كل من الفريقين وتؤثر في سلوكه تأثيراً لا يتكرر. عل أن دور هذه الأحكام يصعب عزله عن الكل المحسوس الذي يتحكم في العملية. «فإن كلاً من الفريقين عمول على النظر بعين الاعتبار إلى كل ما يظهر لناظرهم من الفريق الآخر، وإلى كل ما يحدد موقعه هو، وبالتالي، من هذا الفريق. لا تنقل وظيفة الموظف، طبعاً، وحقه، الزبون في الخلفية المطلوبة ولكن ينظر أيضاً إلى مجلس الموظف وإلى أئام مكتبته وإلى مجلته وإلى اسم عائلته واسم طائفته وأصله الجوهري وحال العلاقات بينه وبين الوزير الحالي... إلخ. وينظر من الجهة الأخرى إلى أوصاف الزبون لناظره وإلى مائة الدعاية التي يستند إليها أو يسهه أن يستند. ويمكن أن يدخل المال إلى الحلية ليقوم مقام هذا العامل المفقود أو مقام ذلك¹⁷». هكذا يبدو الإطار القانوني والتنظيمي، بعد أن حشر في هذا الوسط المتناظر العناصر، وقد بات قابلاً للانحراف بسهولة عن غايته الأصلية وللخصخصة لاستمالات ربما لا تكون عطرت لواعبه ببال. فإن تطبيق القانون يقود، بعد ذاته، منة بعد أن تنزع عنه عوامل أخرى صفته الإلزامية، أو هو يصبح وسيلة للتهديد، إذ يكون همّ الزبون أن يستحصل مخالفة للقانون أو تليقاً له تجعله عوامل مختلفة يمكن الحصول من غير أن يمر عقاباً. أما حظوظ الزبون في الحصول على ما يرضيه أو في النجاة مما يهد به فتحدد الوسائل المستعملة وميزان القوى العام.

تعرض، عن غير شك، مناسبات تكون غاية في الضاعه، ويكون نطاقها بالغ الاتساع (من قبيل دفع الفاتورة من مؤسسة الكهرباء أو تصديق نسخة من شهادة) فيظهر فيها عمل الإدارة صفته اللاشخصية. وأما الحالات التي تقضي حصول المراجعة المشروطة وتشهد ذلك التفاوض غير المؤكد العاقبة فإنها

إلى الحاية التي يورعها له القانون لاستنفاد استقامته الخلقية والمهنية ولو أن ذلك قد يفضي إلى إقصائه طوعاً أو كرهاً، عن بعض حقول النشاط أو من بعض العمليات بل قد يفضي إلى تجريده، وإعفاء من سلطته القانونية. فما أكثر الحيل للقانونية التي يقع عليها وزير أو مدير عام يرغب في نيل موقف مزعج، وما أكثر ما ينسج الوزراء شبكات صراعية لشم الميراث النظامي. وهي شبكات يعهدون، إليها بتدبير شؤون معينة ثم تخفي مع وجيل الوزير. وقد يكون الداعي إلى اعتداد هذه الوسيلة خيراً، من قبيل اجتباب الخطأ، فلانظر عن أيرفاطيك خاملة في مواجهة متكرر مع وقد يكون لدعي، بخلاف ذلك، وضع بعض العمليات خارج متناول موظفين لا يؤمن بطواعيتهم أو بتكتمهم... إلخ. والواقع إن الموظف اللبناني لا يمتح إلى حابة إلا إذا كان طموحاً، متعلداً، شديد التعلق بصلاحياته، أو إذا كان فاسداً. وأما الموظف الذي يجمع الاستقامة إلى الإلتزام فيسهه على الأغلب، أن يعمل البحث عن ولي لأمره. وذلك أن حال الجمود العام في الإدارة، وهي حال تنسب بها الهيئات للتخاطة، تكفي، ما لم يطأ طرف استثنائي، لتوفير الاطمئنان إلى ديمومة العمل، في الأقل، لجملة خدام الدولة.

على اسم العائلة

على أن هذه التقييدات التي تدخل على منطق النموذج الأساسي، تظل، في الحقيقة، راهية الصلة بموضوع بحثنا. فإن المعنى الخامس، في صدد ما نحن فيه، إنما هو هذا الأزدواج في مرجعية المعيار القانوني الذي يصطب به ملء المراكز ويضبط به، بالتالي، عمل الدوائر الإدارية. فالرجح هو، من جهة أولى، صفة المواطنة التي للموظفين (أو للمرشحين قبل توليتهم) وهو، من جهة أخرى، صفة هؤلاء المطلقة.

تشكيلات
تقليدية لها
قدرة خارقة
على البقاء



ضروب الأزمات

وقد فهم القاريء أن هذه الدائرة التي يترى استغلالها وزادها رعايا للنظام الديمقراطي إنما هي دائرة الحياة الخاصة. وليس مبدأ استغلالها أن يوجب هنا كل قانون. فالجميع الديمقراطي، شأنه في هذا شأن غيره من المجتمعات، تنشأ فيه تقاليد وأعراف ملزمة إلى هذا الحد أو ذاك، تنحو نحو تعزيز التشابه ما بين الوحدات ذات الوظيفة الواحدة. فضلاً عن ذلك لا يزال القانون الوضعي يمد إلى مزيد من النواحي سلطانها على حياة الجاهات الخاصة وعملها. فإن حقوق الأطفال، مثلاً، شأنها شأن حقوق النساء، تحمل على التأخيل يزداد عمقا كل يوم، من جانب التشريع الوضعي في حياة العائلة. على أن الاتجاه الرئيسي لدس الأنف هذا إنما هو إلى حفظ الفردية الحرة وإثباتها وإلى حاجتها من إسهامات محملة ترتبها الهيطة القائمة في الجاهة الخاصة. وليس إلى تقليد القوانين الفردية ولا إلى التبعية ووضوح اليد بالقوة ترمي القوانين التي تنظم الحياة الخاصة في المجتمع الديمقراطي ومعها التقاليد والعادات أيضاً، إلى مدى واسع. وإنما هي ترمي مبدئياً إلى الزيادة المطردة في الأهلية المقررة للأفراد ليقى كل منهم حكماً في أمر انتهاه إلى الجاهات التي يولد فيها وتلك التي يتطوع لدخولها، فيقدر هو مدى هذا الانتباه وأسلوبه. وما يجب هذا التنظيم للحياة الخاصة أن يغفل نهائياً عن هم التحرير الذي هو غايته إنما هو - فضلاً عن تصريح النص بهذه الصلية - الاعتراف بإساق العمام في الاعتراض على القوانين وهو حق ملازم للاعتراف الصريح بسيادة الحياة الاجتماعية على القانون.

هذا وتعتمد الديمقراطية في إساق جهد التجريد الذي تبذله إلى زج موجودات كثيرة في الدائرة الخاصة، بينها الأجساد، فاجسد، بما هو كائن عام أي بما هو تجسيد المواطن لا الفرد الحسي، يكون ملزماً بنوع من التعتطف. من ذلك أن الديمقراطي لا يطقن الزى الموحد إلا استثناء. لا سراه في أن العسكريين لا يستغنون عن الزى الموحد في ظل الديمقراطية. ولكن الديمقراطية لا تخفي حرصها على تمهيش المسلك العسكري بين ظهراتها. فلا يشجع الجيش على تقديم نفسه على أنه قدوة تحظى في تنظيم المجتمع الديمقراطي. وإنما

تؤول إلى انحلال والمواطن في «الإنسان الكلي» وتكون خاتمة الصراع فيها معلقة على جملة الأوصاف التي يتصل بها الطرفان فالسلطان القانوني الذي للقاتل بالخدمة العامة وحقوق المواطن القانونية، توضع، من حيث الأساس، على نوع من قدم المساواة مع سلطات أخرى وحقوق أخرى تتبع نوع من التسبج الاجتماعي في جلته. هكذا تلقى الدولة نفسها واقعة في حال عجز عميق عن فرض الاعتراف باستقلال مجابهة تدور على أرضها هي^(١). وما دام أننا حيال مجتمع لا تزال القيم التقليدية مؤثرة فيه، بل غالبية، تجعلها بي مجرية، فإنه لا يصح أن نعتبر النزول بالقانون إلى مصاف العوامل الأخرى ومجرد علامة للفساد المدني أو السياسي. إذ إن هذا النزول هو قاعدة للعبة لا أكثر من ذلك ولا أقل^(٢). وليس يكون لكلمة «الفساد» من مفهوم إلا مقدار ما يكون سمس القانون عا عداه موضع توافق. فلا يبر هذه الكلمة مناسبة، في موضوع بحثنا، بالتالي، إلا إذا عمدنا إلى مقارنة للثرتة المتحققة للدولة بتصور الدولة المتصورة^(٣). أي إذا سلمنا لثال الدولة الحديثة بفاعلية إيديولوجية لا يزال وجودها، في الواقع، محتاجاً إلى برهان. وأما التصور الذي يسهل في الغالب، أن نقيم البرهان على واقعته فهو تصور «الشيء»

وفجاءه ضرب من التلازم والتداخل ما بين العوامل المؤثرة في سلوك معين أو قطاع من قطاعات النشاط، يلزم للخطى واعتاد وجهه نظر كلية يصحكم بالمرس - إن لم يحكم منهم القائلة في على التمييز ما بين «السلويات» أو «البنى» أو «الظواهر» - مثال ذلك التمييز ما بين مستوى سياسي وآخر اقتصادي وثالث حضوي... إلخ، أو ما بين بين مدينة وأخرى من الدولة. إلخ، أو ما بين حفل عام وآخر خاص... إلخ. والحال إن إمكان هذا التمييز ومناسبة هذا التحليل هما ما يحدد مسبقاً في مواجهة الطموح الكلاسيكي وهو، هنا، رجعي فوق كلانته إمكان الديمقراطية ومناسبتها للمجتمع...

وذاك أن عمل الديمقراطية الأساسي إنما هو عمل تجريد وقوامه أن تترك للأفراد المسؤولية الأولى عن دائرة كبرى من دوائر وجودهم وهي الدائرة التي تتركز فيها كشافة كياناتهم الخاصة وتتضارع العناصر المحددة لقرديتهم. وهذه دائرة علاقات وتصرفات ومعتقدات ومشاعر يعترف لها بقدر من الاستقلال. وهي دائرة تفرض صفاتها العلائقية ضرورة اشتغالها على الأفراد وحدهم (يرغم أن تنص هؤلاء بقى غاية الغايات فيها) بل أيضاً على كوكبة كبيرة من للمجابهة المحدودة التي يجد الأفراد أنفسهم داخلين فيها أو يختارون هذا الدخول. هذه المجابهة، تكون السلطة العامة مدعوة إلى الاعتراف باستقلال واسع أيضاً. وهي تتمتع بخاصة - حل فرار الأفراد أنفسهم - بحق الدفاع عن هذا الاستقلال في



فيانظر إلى المحدودية التي ينسب بها كل ما هو إنساني، يؤسس هذا الأصل حرية تعديل الأحكام المشكلة للنظام المذكور ويتيح ضبط تلك الحرية في آن. وهذا، في ما نصب، هو المعنى الذي يحسن بنا أن نجعله لبيانيتها كتبها لوفور تقرّر أن «الديموقراطية تناسس وتبني على انحلال للعالم الهادبة إلى «القيس»»^(١).

قنابل بشرية

تاريخياً تعلم أن اسم والديموقراطية الصورة، كان سلاحاً في أيدي التحاملين على النظام الديموقراطي. كانوا يقولون إن مرادهم ديموقراطية حرية تحرر البشر من رهنهم لوضع موسوم بيمس الاستغلال واليأس. غير أنه كان يكفي أن يعترف للإنسان بالحق في حياة خاصة يكون تنتهت فيها غاية النظام الاجتماعي ومسوفاً لوجود أشياء عدة بينها السلطة العامة حتى يثبت إلى أن الديمقراطية لا يسعها أن تكون إلا صورية. فإن هذا هو الشرط لتمكينها من الاستواء حدلاً للسلطة التي ينسج بعض البشر أن يخضع لها بعضهم الآخر. وإذا ترمس الأيديولوجية الديموقراطية خط فصل تتواجه على جانبيه الدائرتان العامة والخاصة، فهي تريد أن تستعيد إرساء سلطة على البشر وأن تؤسس سلطة على المواطنين تكون في خدمة البشر. فوق ذلك يفترض في هذه السلطة أن تصدر عن القواميس أمهم ويفرض في خيارها أن تتبع حصائل الصراع النظم الذي يهيمونه في ما بينهم. لا ريب أن حديث الديموقراطية الخاضعة لا يصحح أن يعد حديث خرافة. أن حد هذه الديموقراطية يرسمه توتر البشر الواقعي، وهو ما نرسم هذه الديموقراطية أنها تنفي حايته وهو ما تنسج الديموقراطية غير الموصوفة في المجال للتعبير عنه. فليس الإنسان الكلي هو من يزعج ما هنا في النطاق العام وإنما يبقى هذا الأخير عضوًا للمواطن. لا ريب أن هذا الذي نقول، ينطوي على نزوع إلى شي من المثالية، ولكن هذه المثالية محدودة بتقدير تعمدنا أن نغني على صعيد المثال.

في كل حال، تقع حل مسألة الجسد - كرسنا لها القسم الأول من هذا التحليل - متصلة بتكون المثال الديموقراطي من أوله إلى آخره. ونقد ما يمزج الجسم في المشاهد التي تعرض مشائر التفتة الجماهيرية، فيظل مضطلعاً بوظيفة الحامل والوسيط للولاء الطائفي، يبقى سباق التجريد الذي يرمي الديموقراطية غير مضمون المصير. وذلك أن التجريد، حين ينظر إليه من هذه الزاوية، يتبدل في صورة الخلو من الجسدانية وأما الأجساد التي يبعدها الشرع الإلهي ويوحدها فهي حالة يقين مطلق، وجوبا، وهي غير مهابة للمفاوضة إلا من قبل المهارة التكتيكية. ولما كان احتياق هذا النوع من اليقين يرس، هو أيضاً، إلى أن يكون جسدياً ومطلقاً، فإن «القبالة» الشربة،

الجيش مقبول بما هو آلة لا غنى عنها لنشر الحرب أو لانقائها. ولكنه يبقى، في زمن السلم، موزعاً إلى حد بعيد. وحين ننظر إلى الأمور من زاوية بعينها، يظهر الجيش وكأنه مصدر حرج أيديولوجي للنظام. ونقر له الديموقراطية، بسبب من وضعه الخاص، بالحق في استعراض نفسه. ولكنه إقرار البخل. فيبرز الجيش للمعاني في مشهد مادي، جسيقي. وأما المواطنون الذين يطرحون أرياء الناس عبر الممزة أو يمتدون للبأس المخالف للمألوف فإنهم، عوض أن يعبروا بظهورهم المادي عن اندفاع معين في الجماهير، يرمون عادة إلى توكيد استعراضي للذات، فردية النزعة. والثاني نفسه يقال في أولئك الذين يصرحون أحاسنهم بحكم المهة. فإن الجسد ينبغي، في حالتهم، أن يكون حاملاً لفراقة ما. وهم، سواء أكثر أو الرافضين، لم من المثلثين لم من الرافضين... إلخ. قوم يحمل منهم أجسادهم كائنات عارضة عن سواد البشر، إذ هم أشد فرافة من غيرهم وأبعد ما يكون الجسد عن الاستواء، فزات أين ذوات الجماهير. لا يكون الجسد إذن وسيطاً للكان العام، بل للصواني، إلا بتقدير ما يحيل نفسه غائباً وحجاءاً. أي أن على علاماته الفارقة أن تصبح، في الدائرة العامة، غير فارقة.

وتزعم الديموقراطية لنفسها الرخصة بأن تروج، في الدائرة الخاصة، على غرار ما تفعله بالأجساد، مائلا بحيز الفرد الشخصية منها واللاشخصية. من الإنجاز المائلا إلى المبالغة التي إلى الفترة الاقتصادية - الاجتماعية إلى ويهوه الدوق الخاصة إلى المثلث الجسدية... إلخ. فتنفي المثلث لا يكون لأي من عناصر هذا الركام المفرد أن يؤثر في وضع المواطنة: لا أن يزيد في واجبات المواطن وحقوقه، بما هو مواطن، ولا أن ينقص منها. ولأنك أن المواطن ينف على طرقي تقيض والشخصية الكليونية والذين رأيناها يتجانها في مكتب من مكاتب الإدارة اللبنانية. فحق الحقوق التي يسع المواطن أن يطالب بها السلطة العامة، مرتباً إياها على منزلة الاجتماعية - المهنية، نراه لا يجوزها إلا بالبرجعي إلى صفه المواطنة. إذ هذه الصفه هي الصفه القصوى التي تتيح للدولة للدخول إلى عالم الفرد الخاص، وتحدد في أن معاً مقدار هذه الإباحة. أي أن المواطنة، مع ما في الأمر من مفارقة، تؤسس المسؤولية العامة عن ممارسة الحقوق والواجبات الخاصة من غير أن تبطل الاختلاف العميق ما بين الطائفيين.

وما يبقى، في دائرة العام من المكرة الأصلية التي ينصف بها عالم الحياة الخاصة إنما هو الاعتراف بالطابع الجزئي والنحاز (وتسويج هذا الطابع للصنوع الذي يجادل كل طرف اجتماعي فرداً كان أو مجموعاً) أن يسكب فيه المصلحة العامة. فليس مفروضاً في أي طرف أن يكون قابضاً على الحقيقة المطلقة. هذا المعنى للتعهد يؤكد الأصل الإنساني للنظام الديموقراطي.

(٥) القسم الأول من هذا البحث تلخيص لنص لم يشر هو نص عبارة التي يرمع ١٠ كانون الثاني ١٩٨٤ في مجلس الأستاذ دوميسيك شوماليسيه Dominique Chevalier الأسبوعي في جامعة باريس - السوربون (باريس ١) وكان موضوعها L'image du corps chez Abu ja'far al-Tusi (صوره) الجسد عند أبي جعفر الطوسي.

وأما القسم الثاني فهو توسيع لفكرة من الفصيل للموس - Des traditions collectives aux aspirations individuelles (من تقاليد الجاهل إلى تطلمات الأفراد) وهو الفصل الثامن من كتاب Renouveau du Monde Arabe (تجديد العالم العربي) الذي صدر تحت إشراف دوميك شوماليسيه من أرمسان كولان Armand Colin في باريس سنة ١٩٨٧، ص ١٥٣ - ١٧٣.

وأما القسم الثالث وهو الذي يجمع ما بين سابقه فإنه جسد. على أن نمره فلهي هو مائة أخرى حديث العهد عضواً وهم جسداً للملك اللبناني. وهي أمدت لتكون فضلاً من مؤلف جامعي أيضاً (لا يتحدد عنوانه بعد) ويصدر تحت إشراف «السفير عادل إسحاق».

(١) الطوسي، أبو جعفر (٣٨٥ - ٤٦٠)، الفقهية في جرد الفقه والفلسفي، دار الكتب العربي، بيروت ١٩٧٠، ص ٧٩٠. وراجع في سيرة الطوسي القديمة المصاحبة إلى وضعها للكتاب أعاد برز الطوسي.

(٢) Des Traditions... (٢) في Renouvements, op. cit, PP 161-162.

(٣) - م ١٢ - ١٦١. (٤) - م ١٢ - ١٦١.

تسي احتمالاً يلوح في أفق قريب. فوق ذلك يسع الشرع الإلهي - وهو يشبه في هذا شرائع بشرية تدانيه من حيث استغنائها من يأخذون بها - أن يتمثل في عالم الشر في أمة تامة ويضعه أن يتمثل في زعيم مقدس: والأولى، بطبيعتها، تستدعي الثاني. على أن هذا الزعيم لا يلبث أن تواجهه متطلبات الواقع الاجتماعي والسياسي ومتطلبات الطبيعة البشرية أيضاً فيأخذ في التكرار بانتظام لصورته. إذ ذاك لا يترادى التعبير الذي يأخذ بهاء عبر المأساة غير أنه الرد الأقرب إلى مزاج الأمة. وإنما تكون الفتنة هي الرد الأقرب. فهذه أكثر استجابة وطبيعة الأمة الجسدانية. لذا هي تتبع سهولة غير مألوفة ما كان يظهر من طوعية يظلمها ويغلبها السلطان الشخصي. وفي حالة الإسلام يتميز هذا التعبير ما بين الحضور والفتنة بالضعف الذي بقي عليه مثال المؤسسة وهو ضعف يعبر عنه، مثلاً، ما يشير إليه شاخت من فقدان لتصور «الشخص الموصي»^(١٤)

حفل تنكري

هذا وبين النموذج اللبناني والنموذج الذي رسمناه بالحظ العرض أعلاه فوارق مرعباً إلى التوازن الإسلامي المسيحي الذي تنسم به بنية لبنان المتعددة الطوائف وإلى التأثير الغربي المعتمد سبياً في النخب وفي المؤسسات. على أن حدود هذه الفوارق تظهر عبر الاستمرار في افتراض نزع من المبادرة الأساسية ما بين صفات المواطنة وأوصاف أخرى مختلفة. وكيف شاهدةنا المفاوضة ما بين الموظف والزيون وهي تؤول فوراً إلى نوع من المجابية ما بين كلين شخصيين، وذلك عوض أن يبرز خط الفصل ما بين الخاص والعالم ليتوزع حواليه ما يحور إظهاره وما يجب إرسائه في نطاق العلاقة بين مواطنين. فلحال أن «الطائفي» - وهذا ما يشير إليه هارماس^(١٥) - يرقى إلى عهد كان العام والخاص لا يزالان فيه متواصلين لا متواجهين. ذاك سبب العسر الذي تعانيه الدولة وهي تجهد لفصيان استقلال العام عبر توكيد استغلالها ما. ذاك أيضاً سبب ما أشرنا إليه من ضرورة إعادة النظر في تصور «الفساد» لا بدع أن مضمون هذا التصور يتبع الصورة «الغالبية» التي يجعلها كل منا عن نفسه وعن الغير وهو يتبع أيضاً، في بلد على شاكلة لبنان، موقع كل واحد من الرأع ما بين الانتباهات المحامية لا يمكن لمرء أن يهتم بمسح نجاسة الدولة إذا كان قد احتار سناً أن يرعى في مواجهة المصالح التي لهذه الأخيرة، مصالح طائفة دينية. هذا إن لم تستأثر برعايته مصالح العشرة. ولقد أثبتت هذه التشكيلات التقليدية التي ورثناها من عصور أخرى قدرة خازقة على البقاء رغم التغيرات فهي تنقل عدوها إلى التي الجديدة وتتكرر في أزياء مبتكرة وإن كان هذا يضمها قليلاً أو كثيراً. وأما الإسلام فإنه قسم العالم بالحظ

القاسل ما بين الحرام والحلال وأشاح عن ذلك القاسل ما بين الخاص والعام بقى هذا القاسل غريبين عن مصطلحه السياسي^(١٦). وقد أقر الشرع الإلهي، دفعة، ما هو حرام وما هو حلال بصلاف الخاص والعام اللذين يكفئ القاسل العلني بإدارتها بجهداً في إصلاح التوازن بينهما وفي حل النزاعات متوسلاً إلى ذلك التسوية بعد التسوية. ذاك هو الوجه الذي تشابه فيه تعبد الأجساد المتشعبة بالشرع وتعبية الطوائف المتوحجة بما يحددها والحرص على سلامتها. فإن كلتا التعيين تحصل باسم قانون مطلق فلا يقبل تبديلاً ولا مزاحمة. ولما الديمقراطية فهي تقع، في نهاية عمل التجريد الذي تباشره، على مبدأ الحد وتتوصل منه إلى مبدئي التعبير والتداول. وتشتع مقولمة الديمقراطية من هذين النوعين من «الحشيات» أو «الأجسام». ولا نسرى الطوائف المسيحية الشرقية (ومخالفاً ما كان منها في لبنان) أقل توجساً من الإسلامية حيال التحال التوصل إلى إرساء ديمقراطية فعلية في المجتمع. فهذه الطوائف ترخي من أسبقيتها إلى تقلب قيم الحداثة أن تسعها في حفظ هويتها لا أن تيسر اندماجها. لذا تبرز في اتجاه الديمقراطية مرحلة من الطريق تنهي إلى حفظ مصالحها الاستراتيجية وألها مصلحتها في البقاء. والأمر نفسه يقال في مذاهب الإسلام غير السني

إلى صراه في أن الإسلام قد عرف، شأنه في ذلك شأن المسيحية الغربية، طمس أفعنة التاريخ على أن البديل الذي أسبغت عليه هذه المذهب كان مستوراً ونظر إليه على أنه كذلك فلم ييسر له إلا اعتراك ضعيف الجذور بشرعيته. وكان على الدولة الحديثة أن تألف، في نهاية الأمر، ومكونات غربية، إلى هذا الحد أو ذاك، عن طبيعتها، وهو ائتلاف لم تنجح الدولة دائماً في التوصل إليه من غير صراعات دامية. هكذا بقيت معايير تكوين السلطة ومارستها مزعومة. وهو ما يفسر أن طلب الديمقراطية كان ضعيفاً لا يزال. هذا الطلب يصدر أولاً، عن العواطف السلبية التي يجبرها النظام المتناقص القائم، على حقوق الأفراد والجماعات وأمنهم، وهو لا يتبع إلا تبعية ثانوية تحديث النخب الذي يبقى مشكلاً بدوره في الكثرة من الحالات. لذا لا يصحب طلب الديمقراطية انتباه مستقر استقراراً كتابياً إلى أقيم السلوك الديمقراطي وإلى التحولات التي لا بد أن تفرضها القيم المذكورة في المواقف المتصلة بالحياة الخاصة وبالجمالية العامة سواء بسواء.

نعم أن الثورة الفرنسية دامت على «الحشيات الوسيطة». وللمشروع الديمقراطي الذي تنتظر فيه هنا أن يفهم كلمة وحيدة بالعنيين: معنى الصورة الجسدانية ومعنى الجسدية العضوية. فهل يفلح أولياءه المشروع الديمقراطي، وهم يبدرون دفقة بين هذه الحشيات كلها، في أن يجنبوه عدوى العنف المقيم في كل الأجساد؟

(١٤) م - م، م - م.

(١٥) م - م، م - م.

(١٦) Lefort, Claude, (Y) Essai sur le Politique. Seuil, Paris 1986. P. 29.

Schacht, Joseph, In - (A) Introduction au Droit musulman Manonueve et Larose Paris 1983. P. 108.

Hasermas, Jürgen, (١٤) L'Espace public. Payot, Paris 1986. P. 29.

وراجع أيضاً في شأن الطائفي،

Freund, Julien, L'Essence du politique, Sirey, Paris, 3ème éd 1966. P. 305-310.

(١٧) - لا نأمر على مصطلحي الخاص والعام، بل مدخل الموسوعة الإسلامية

L'Encyclopédie de l'Islam, nouvelle édition E.J. Brill (Leiden) et Manonueve et Larose (Paris), 4 volumes parus à partir de 1975.

وهنا غاليان أيضاً عن صوره الألفاظ العربية الملتصق بكتاب

برنارد لوي Lewis, Bernard

Le langage politique de l'Islam, Gallimard, Paris 1988.

وهي ذلك الملتصق أيضاً بكتاب

حزب شاخت، م - م وثقت

المصاحبة العربية القديمة

(ويصحب الحديثة أيضاً، وهي تنقل عن القديمة) للمسلم

التي والسياسة. . . الشيخ حسين الشافعي ولا تأتي على ذكر معنى سياسي أو فقهي

القبض على الإله

صورة الشيطان في الثقافة الإسلامية

تركي علي الربيعو

رباعاً - إن البحث يُعم وجهه شطر النصوص الإسلامية، التي تحيط بالنص القرآني الكريم، وتلدو من حوله بالشرح والتفسير والتأويل، وتقرله ما لا يقرله، وتحميه في أحيان كثيرة وتحمل عنه. حيث تشكل هذه النصوص بمجموع حركاتها - بقابل فعل الحرفنة - نمرسية breccoler كما شرح ذلك ستروس في كتابه الشهير «الفكر الري» - وتلدغ في آفاق جديدة، لتقل إلى آفاق ميتولوجية جديدة وتختلف من مفسر إلى آخر وتصلح من وجهة نظرنا الآن تكون هيباتاً من أجمل الأسطورة في الإسلام،

البحث عن صورة الشيطان في الثقافات السابقة على الإسلام، هو دائماً بحث في صورة الإله النقيض للإله الأكبر والذي كثيراً ما يقود ثورة ضد هذا الأخير، وتنشأ على إثره حرب طاحنة تنتهي بإعدام الإله النقيض على مذبح العنف السياسي. لكن هذا الأعدام سرعان ما يصبح لمادة لتنظيم ثقافي جديد يرمي قواعد على فكرة الأضحية. فالأضحية بدمها المقدس المراق، تضع حداً لاتصال الأخوة - الأحوة السوسولوجيون أو البيولوجيون - وتنهي الضعف جسدياً، نقله إلى مستوى آخر، لكنها تجعله في النهاية على شكل حقيقة خارج تناول الإنسان

في هذا البحث، سوف أرسم صورة الشيطان داخل حقل الثقافة العربية الإسلامية بالمقارنة مع صورة الشيطان في ميشولوجيات الحقل القديمة وأشير هنا إلى «ملحمة الخليفة البابلية»، وإلى ملحمة بابلية أخرى تعرف ب«ملحمة أترحاسيس». وذلك بهدف التأكيد على وحدة ثقافة المنطقة العربية أولاً. وثانياً: التأكيد على الاختلاف داخل حقل هذه الثقافة، الاختلاف الذي نعرض عليه بصورته البيانية الرائعة داخل حقل الثقافة العربية الإسلامية.

■ في بداية هذه المقالة، أود التأكيد على عدة أمور هي:

أولاً - إن البحث لا يركز إلى الصورة التقليدية التي نهب لسان العرب الإسلامي في رؤيته صورة الشيطان. ولا يسير في الظلال الوقائية لما يعتقدوا ما يعتمد عليها، في إطار الدراسة المقارنة التي تفتح على آفاق جديدة.

ثانياً - إن البحث يحول - وعقدار ما يحسب - أن يحسب جانباً الأسئلة التي تستقي معقولتها من أسس أركون بد العقل التعليلي، والذي هو منوع من منوعات الفكر الإبراهيمي. وسندى تمتد كما يرى باحث عربي معاصر من أبي جهل إلى طه حسين^(١). ونضيف نحن إلى صادق جلال العظم في كتابه الموسوم «بؤس الفكر الديني»، حيث نرى أن هذه الأسئلة التي تتمحور حول مدى صحة الظواهر الميثولوجية التي عرفتها الثقافات الكبيرة ومنها الثقافة الإسلامية، لا تزال تغتر إلى الفصح في دراسة الميثولوجيات القديمة الفصح الذي طورته الثورة الحديثة في مجال العلوم الإنسانية. ولذلك فإننا - أي هذه الأسئلة - سرعان ما تتفرق إلى أحكام انطباعية سريعة تحكم على البحث العلمي في هذا المجال إلى أن يتقار إلى آفاق مغلفة. وفي رأينا أنه في مجال الميثولوجيا ليس السؤال الملم عن مدى صحة الظواهر الميثولوجية، بل عن الهدف منها. ثالثاً - لا يهدف البحث إلى إعانة الاعتبار للشيطان، باعتباره وتجيده كما دعا إلى ذلك ومد أكثر من عقدين ونيف صادق جلال العظم، بمقدار ما يسعى إلى إعادة رسم لصورة الشيطان داخل حقل الثقافة العربية الإسلامية كبطل عموري. إذ إنه غالباً ما يكون الممسوخون والملعنون والمصلوبون هم أبطال الثقافة.



والإيجي Egipt آلهة الأرض والتي تقع عليها مهمة فلاحه الأرض وإعبارها ونخمة آلهة العمل (الساه). أما الذبح الثاني وأشير إلى ذبح كتنكو للمنصب خلفاً له أبوسه والذي يأخذ شكل طفس، فإنه يؤسس لزواج جديد، للدمومة نظام جديد فلا دقومة بدون ذبيحة، كما يقول إلباد. تقول الملحمة:

«كلوه، وأودعوه السجن أمام أيا
وعاقبوه، بقطع عروق دمه
ومن دمه خلقوا البشر

وفرض (أيا) عليهم عبادة الآلهة
وصفح عن الآلهة الأخرى».

إن كتنكو في الملحمة يفرج حل أروامر الآلهة ويهتك حرمتها، ويسلم كل الفوارق التي أرسى قواعدها أيا إله الحكمة. ويهدمه للفارق، يهدو الكون مسرحاً للصف التبادلي بين الأخوة، ويصح النظام الثقافي الذي أرساه أيا بذبح أبسو موضع شك ما لم يؤسس ذبح آخر بصورة أدق ذبح كائن ميتولوجي يقدم كاضحية على مذبح النظام الجديد والذي يبرسي قواعد مردوخ. ذبح يشارك فيه الجميع ويأخذ شكل طفس جمعي.

إن الأساطير جميعها تتجه إلى كتنكو. والإله مردوخ يتسامل بصيغة (المارف) الجمال مروجاً كلامه إلى معشر الآلهة/ الإيجي عن الكلي تيسب في الزمان وانتهاك حرمة الآلهة. يقول مردوخ:

«حقاً، لقد صارتكم من قبل يحميه،
والآن يبني لكم أن تقولوا الحق وتقسوا باسمي،

من ذا الذي خلق النزاع
وحرض وتيامة على الثورة وهيا للحرب
فليسلم من سبب النزاع
ولاحك جريرة ما ارتكب، فتعيشوا بسلام
فاجابه الإيجي الآلهة العظيم
ويا مالك آله الساه والأرض يا مبشر الآلهة ومبدهم
إنه كتنكو الذي خلق النزاع
وحرض تيامة على الثورة، وهيا للحرب»^(١).

عندها يلحق كتنكو ويصح سيطرته، ثم يقدم كقرسان على مذبح العنف التبادلي، يساهم الجميع في تقطيع عروقه وفي تمزيقه فالكمل يجمع على ممارسة العنف ضد الضحية. فالإجماع على العنف سرعان ما يتسبب في عودة النظام والسلام إلى العالم، عندها يبدأ مردوخ بتنظيم العالم ووضع القواعد له والمضمة بدم كتنكو. ولعل الأهم من هذا كله هو خلق الإنسان من دم كتنكو. هكذا نجد أنه إذا كان الذبح الأول قد أسس للاختلاف داخل المجمع الآلهي. فإن الذبح الثاني يؤسس لاختلاف جديد بين الآلهة من جهة وبين البشر الذي

تحدث ملحمة الخلق التالية تحت عنوان «حيثما في العلم» عن صراع دموي داخل المجمع الإلهي. ونظراً إلى طول الملحمة فلي سوف أقوم باختصارها. فالاختصار هذا كونه وسيلة تعليمية للقارئ، فإنه وكما يقول سترويس نوع من الفازية المبسطة للمودج تحاول إنشائه^(٢). فدحيثما في العلم لم يكن هناك إلا «أبوسه الأب الكلي وتيامة الأم، جاء إلى الوجود الكثير من الأولاد لحمو وخامو ثم إنشاز وكيشار، ثم أنو Anu، الذي أنجب إله الحكمة أيا EA. وقرور السنين يكثر الأبناء، ويكثر معهم فصيجهم الذي يقض مصجع وأبوسه يقرر بالتعاون مع وزيره ومطيع كبده «كمو» التخلص منهم. يعلم الأبناء بخطر «أبوسه» فيحزموا أمرهم ويتكئون بقيادة أيا ويفضل تدبيره وسحره من قتل الأب أبسو والحلول محلّه. تستشيط الأم تيامة غضباً لمثل زوجها، وتتصب كتنكو Kungo خلفاً له وتسلمه قيادة الجيش المؤلف من أفاع وكلاب سمورة وحوش مروعة... إلخ. يرتعد الأبناء فرقاً، يتشاورون فيما هم فاعلون، وسرعان ما يقع اختيارهم على مردوخ ابن أيا، والذي سوف تصدى لدتيامة ويقتل كتنكو، يقبل بالهبة لكنه يشترط في المقابل أن تكون له السيادة على الجميع، يتوجه الجميع وعندها يبدأ بالاستعداد لقتال جيش تيامة، يتسلح بالقوس والسهم والشباك، وينزل إلى المعركة حيث يتمكن من قتل تيامة وشقها نصفين وأمر كتنكو ورفاقه وتكيلهم ووضعهم في السجن. بعد ذلك يتخلص الرقيان السادس والسابع من الملحمة لتعجيد مردوخ إلهاً للفرحيد البالي.

في معظم ملاحم الخلق يشكل العنف بنية للملحمة، لكنه يبتعد من جهة ومكتسب من جهة ثانية يجب الحفاظ عليه في السطفوس وإعادة غنيته من وقت إلى آخر. وفي معظم الميتولوجيات بشكل دمج مخلوق أسطوري من قبل معشر الخلق الأسطوريون مكتسباً من جهة يجرى الحفاظ عليه من خلال القفوس وإعادة تمثله مع تلاوة النص الميتولوجي، وفاتحة لنظام جديد تمثل الميتولوجيا منه من جهة أخرى. فمنه تنبثق مجمل القواعد والتابوات والمظاهر الثقافية التي يمتسك بها الإنسان لاحقاً. من هنا يرتدي هذا العنف البنيوي طابع العنف المؤس أو العنف المقدس والذي يمثل كما يرى جيرارد أتس ما يملكه الإنسان بداية وبعده الحفاظ عليه^(٣).

إن الذبح الأول، ذبح أبسو من قبل جميع الأبناء، وعدا عن كونه يستدعي حضوراً أوديبياً، فإنه يؤسس للاختلاف الأول داخل المجمع الإلهي. فبعد ذلك الحين انقسم المجمع الإلهي إلى قسمين متباينين، الأتوناني Anunaki آلهة الساه،



جلبوا بدم الشيطان تنكرو والذي سيجري بعروقتهم إلى يوم القيامة

في ملحمة أتراسحيس، هناك ثورة ضد الإله الأكبر، يقوده الإله النقيض وصاحب الشخصية القوية ولكن سودي - إيلاء، فقد قامت الألهة Enlil بالشفقة والعمل يوم كانت الألفة مثل البشر تنوء بالحب والشفقة. تسير التطاهرة باتجاه مسكن إنليل Enlil، يحيطون به، بالعبد الذي يسكنه الإله، مصرين على الآثار لوضعهم الدونية، يصيب الذعر إنليل، فيطلب احتياج الألهة الكبار الأتورسكي Anunaki، يتناور معهم في الأمر ويأمرهم فاعلون، ثم يرسل وزيره ونسكوه ليستسر عن حروضهم، عندما تدرك الألهة ما يعني، إنه يبحث عن كبش فداء فتعيه:

وإن كل واحد منا نحن الألهة مصمم على أن يتخوض المعركة

لقد قلنا العمل الشاق

أجل إن عملنا صعب وعنايتنا كبيرة.

يرق قلب إنليل وتسيل دموعه، يتشاور مع الألهة، وسرعان ما يظهر في ليه أن يتنقّل الإنسان، عندها يطلب إله الحكمة وأبيه أن يحضره آلهة النسل نتو Nintu لتحلّل الأنساب ليحمل من الألهة أحياءها. تطلب نتو من أيا أن يعطيها الطين الطاهر. تنقّل الخليفة:

وذهبوا في مجلسهم الذي إيلاء الذي كتبت لك شخصية

ومع حلمه ومنه

مزجت نتو الطين

ثم استعملوا إلى الطين لما تبقى من الوقت

فكانت روح من لحم الإله، ونودي بالإنسان الحي رمزاً لها^(١١).

في ميثولوجيا الخليفة الإسلامية فتوحات هامة فيها يتعلق مصورة الشيطان في الثقافة الإسلامية. وسأعتمد في فرائدي هذه الصورة على ثلاثة مصادر تفسيرية كبيرة. الأولى: تاريخ الأمم والملوك للطبري والثاني: الجلسع لأحكام القرآن للقرطبي والثالث: الكامل في التاريخ لابن الأثير.

في تاريخ الأمم والملوك يحدّثنا الطبري بمجموعة من الروايات منها

أ - حدثنا ابن حبيب، قال: حدثنا سلمة، قال: حدثنا المبارك بن مجاهد، عن فلان... عن ابن عباس، قال: إن من الملائكة قبلاً يقال لهم الجن، فكان إيليس منهم، وكان يسوس ما بين السهله والأرض ففعل، فمسخه الله شيطاناً رجيباً.

ب - حدثنا موسى بن هارون، قال: حدثنا فلان... عن

ابن عباس وعن ناس من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم: جعل إيليس على سبيل الدنيا، وكان من قبيلة من الملائكة يقال لهم الجن. وإنما سماوا لأنهم خُزّن الجن.

ج - حدثنا عثمان بن سعيد، قال: حدثنا فلان... عن ابن عباس، قال: كان إيليس من حي من أحياء الملائكة يقال لهم الجن خلقوا من نار السموم من بين الملائكة، قال: وكان اسمه الحارث. فأول من سكن الأرض ابن فافسأد فيها وسفكوا الدماء وقتلوا بعضهم بعضاً، قال: فبعث الله إليهم إيليس ومن معه في جند من الملائكة وهم هذا الحي الذي يقال لهم الجن. فقتلهم إيليس ومن معه حتى ألحقهم بجراثر البحر وأطراف الجبال، فلما فعل إيليس ذلك اغتر في نفسه، وقال صنعت شيئاً لم يصنعه أحد.

د - حدثنا علي بن الحسن، عن فلان... عن سعيد بن مسعود، قال: كانت الملائكة تقتال الجن فبقي إيليس^(١٢). ابن الأثير في الكامل في التاريخ يقول: روى أبو صالح عن ابن مسعود ومرة المحدثي أنها قال: لما فرغ الله تعالى من خلق ما أحبه، استوى على العرش، فجعل إيليس على ملك سبيل الدنيا، وكان من قبيل من الملائكة يقال لهم الجن وإنما سماوا الجن لأنهم من خزنة الجنة. وكان إيليس مع ملكه خازناً فوقع في نفسه كبر وقال: ما أعطاني الله هذا الأمر إلا لزينة في لي لي الملائكة^(١٣).

بما سبقه مما سبق، أن معظم ملاحم الخلق التي يشكل الخلق البشري لها، تتمحور حول النقاط التالية. أولاً: هسيان عام يقوده إله أو ملاك ذو شخصية قوية، تنكرو في ملحمة الخليفة البابلية، دي - إيلاء في ملحمة أتراسحيس، إيليس في ملحمة الخليفة الإسلامية، عصيان موجه ضد الإله الأكبر احتجاجاً على وضعه دونية يعيشها وأتباعه.

ثانياً: حدوث حرب طاحنة يقودها الإله الأكبر، مردوخ في ملحمة الخليفة البابلية، إنليل Enlil في ملحمة الخليفة البابلية (أتراسحيس)، الله وملائكته في ملحمة الخليفة الإسلامية، تنتهي بانتصار الإله الأكبر وإخماد الثورة والفتنة وتوجه مسارها وجهة أخرى.

ثالثاً: القبض على الإله المحرض، قتله وتشريده أو مسخه وتعميله وزر الخليفة، ثم خلق الإنسان من دمه، وميلاد تصح الخليفة أصلياً وأزلياً. لكن هذا الإعدام اللول للنقيض بأحد طابعاً طقسياً وطابع الإعدام العنفي المحرور والذي سوف يصبح قاتلة لظلام جديد يتركز في مرجعيته على الأصحية.

إن تقسيم إيليس على مديح العف التبادلي وسحه شيطاناً، إن شأنه أن يصع حدا لهذا العف، وأن يؤسس

(١) - حسن فيسي، رودسون وبني الإسلام (ببروت)، دار اسطلمية، ١٩٨١ ص ٢٦ - ٣٣

(٢) - ستروس، حوار الجراء معه ريمون بيللور، ص ١١ - ١٢ مجلة بيت الحكمة، العدد الرابع، كانون الثاني، يناير ١٩٨٧

(٣) - ريسه جيسار، العف والفلس، ترجمة عبد الحادي عيسى وهوش (مشرق)، دار اقتصاد، ١٩٩٢

(٤) - طه باقر وشيرفيس، ملحمة الخليفة البابلية، عنة سور، ج ١ و ٢ - ١٩٩٤ ص ٣٧ - بغداد.

(٥) - حصول ملحمة أتراسحيس انظر:

أ - فاضل عبد الواحد، على، ثم جاء الطوفان، سور، المجلد (٣٦) - الجزائر الأول والسلي، ص ٣٧ - ١٩٧٥

ب - طه باقر وشيرفيس، ملحمة جندادش والطوفان، سور، ج ٢ المجلد ٦، ص ١٥٤ - ١٧٩ - ١٩٥٠

(٦) - الطبري، تاريخ الأمم والملوك، تحقيق محمد أبو الفتح إبراهيم (ببروت)، دار التراث، بدون تاريخ طبع ص ٨١.

(٧) - ابن الأثير، الكامل في التاريخ (ببروت)، دار صادر ودار بيروت، ١٩٦٥، المجلد الأول ص ٢١ - ٢٥.

(٨) - الطبري، المصدر السابق، ص ٨٢

(٩) - المصدر نفسه، ص ٨٤

(١٠) - القرطبي، الجلسع لأحكام القرآن، (ببروت)، دار الكتب العلمية، ١٤١٣ هـ، المجلد العاشر (١٩ - ٢٠) ص ١٧٨ - ١٧٩

أرياح، وعلق كل ربح على شجرة، غيظاً له، فجاء إيليس فقال: يا حواء، أين ابني؟ فأخبرته بما صنع به آدم (عليه السلام) فقال: يا خناس، فحي فأجابته فجاء به إلى حواء وقال: إكفليه، فجاء آدم فخرقه بالنار، وذر رماده في البحر، فجاء إيليس فقال: يا حواء، أين ابني؟ فأخبرته بعمل آدم إياه، فذهب إلى البحر، فقال: يا خناس، فحي فأجابته فجاء به إلى حواء الثالثة، وقال: إكفليه. فظهر إليه آدم فذهب وشواه، وأكله جميعاً، فجاء إيليس فأسلما فأخبرته، فقال: يا خناس، فحي فأجابته [فجاء به] من جوف آدم وحواء، فقال إيليس: هذا الذي أردت، وهذا مكتك في صدر ولد آدم.

في معظم ملاحم الخلق، يرتبط الشيطان بامارة، تنكح بدنياسة وإيليس بدحواء. وهذا الارتباط يكتسي دلالة كبيرة. إنه التقاء تمسوخين ومكبوتين. وإذا ما أخذنا بالتعريف الذي يرى أن الفن هو حرفة ما هو مكبوت. فليس غريباً أن يرتبط الفن بما هو شيطاني، فالفن يرتبط ببليروس. واللذة كذلك. وهذا ما يجمعه الشيطان بنفسه خاصة وأنه يجري من عبرى الدم. ولذلك ليس غريباً أيضاً أن تحارب الأشكال الفنية التي تحاكي المكبوت في ظل الثقافة العربية الإسلامية، صوراً أدق، في ظل ثقافة جنسانية، إسلاموية لاحقة وأكثر نخبية.

للتقسام داخل المجمع الإلهي، فلا أساس بدم بدون ذبيحة وأن يؤسس لنظام جديد يقوم على الاختلاف. إن مسخ إيليس يحول المعنى عن مساره البائدي إلى مسار آخر، لتقل إلى مستوى العنف السياسي المؤسس، هذا يعدو إيليس/ الشيطان بطل النظام الثقافي الذي يؤسس على ذبحه. ففي معظم الثقافات يكون المسوخون أبطالاً للنظام الثقافي الذي أرسيت دعائمه من قبل الإله الأكبر.

في ملاحم الخلق السابقة، نجد أن فصل الخلق هو إعادة تشكيل وصياغة لشيء عجيب وجديد، ففي ملحمة الخليفة البابلية، تقوم الآلهة بإحضار الإله العاصي والتقيض تنكرو، وبعد أن يقيده، يتولون به الحكم، فيقطعون شرايته، ومن دمه يخلق لولسو Lolo الإنسان السحيق. وفي ملحمة أبرحاسيس الفكرة نفسها، فصرعان ما يعقب الإعدام الصفي والذي يرافقه الطبل عمل ناجح، يخلق لولو من دم الإله المتمرّد ددي - إيلاه وتفتح فيه الروح، ليحمل البرويرج الإله من أعياه العمل.

في ملحمة الخليفة الإسلامية، يخلق الإنسان من طين، لكنه طين كان الشيطان قد وطئه، فهو ملك الأرض قبل أن يملكها الإنسان. ففي ذكر خلق آدم، يأتي الطبري بروايتين، الأولى متفق عليها ولثانه بمرء بها عن غيره تقول الأولى: إن الله لما أراد خلق آدم بمشعر جبل عليه السلام إلى الأرض ليلتيه بطون منها: فقلت للأرض: إني أعود بالله منك أن تنقص مني شيئاً، فترقع ولم يأخذ وقال: يا رب عافيت بك فأعزيتها، فيبت ميكائيل معاذت منه فأعاده فخرج فقال كما قال جبريل: فيبت ملك الموت معاذت منه، فقال وأنا أعود بالله أن أرجع، ولم أنفذ أمره، فأخذ من وجه الأرض، وخلط فلم يأخذ من مكان واحد^(١).
الرواية الثانية: عن ابن عباس، قال: بعث رب العزة عز وجل إيليس، فأخذ من آدم الأرض، من عذبتها وصلحتها فخلق منه آدم^(٢).

هكذا تظهر لنا الرواية الثانية أن آدم جبل بيد إيليس فيل أن تجله يد الله، لذلك ليس غريباً أن يخرج على أواصر ربه. وهذا الخروج يجهد للاختلاف بين أهل السماء وأهل الأرض. إن الشيطان يجري في الإنسان عرى الدم. هذا ما يقوله الحديث الشريف: ويذهب القرطبي إلى أبعد من ذلك. ففي تفسيره لسورة الناس، الآية «من شر الوساوس الخناس» يقول: قيل: إن الوساوس الخناس ابن لإيليس، جاء به إلى حواء، ووضعه بين يديها وقال: إكفليه فجاء آدم (عليه السلام) فقال: ما هذا يا حواء، قالت: جاء عدونا بهذا وقال لي إكفليه فقال: ألم أقل لك لا تطيعه في شيء، هو الذي غرنا حتى وقمنا في المحمية؟ وعمد إلى الولد فقطعه أربعة

صدر حديثاً

الوليمة

الوليمة



أنسي الحاج

BLACK PAGES BOOKS

مطبعة بعلبك للطباعة والنشر

الرجل - النملة



■ استشعر عمق وحساسة الإهانة، عندما صغته زوجته بكلمات حادة مرددية، بحضور أولادها المراهقين بحجم البغال. صرخت فيه بجلاء شديقتها المملوحن وصدرها الطامح بالشهوة المكنونة «أنت روح لا تنبع ولا تنبع!!» تدفق الغضب العنيف في جميع عماري الدم جسده المائل، تقمص لون إشارة المرور الصعراء أعين ظاهره عن حالة استعداد وتحمر نصوي للاقتضاض على شريكة عمره الحاحدة. تلقت الشمرة سحرية، لم تنهه، استجالت إلى ابتسامة وعيد حمراء بلون الخطر، متوهجة بلون الشيق الذي يعتصر كياها بلا طائل. أمطرت سوايل بعد وابل من نظرات الاستخفاف والاحتقار. يبدو أنه لم يكن مدركاً بشكل جيد، فقد استشعر في الحال انبساطاً عاماً في جسده، وحسناً مباحاً في موص الذمة لم يتمكن من مواصلة عزيمته التي لوح بها. راح يتداعى ويتحول إلى مجرد راية استسلام يهواه فوق باب قلعة

ترلف إليها نسل من ابتسامات الاستجداء سالت من بين شعث متلفطين مرتعشتين، تلهها وعشيتها ابتسامات ثالثة غائمة. وعدت صحكات وقهقهات راعية منحرج عن صدور أسائه اصطدمت برأسه مباشرة. أوشكت أن تفقده توازنه. نامك. استطاع على الروحة. فزوت محمداً كل صدرها متاهية بمخاضة هديها في خبطة عناد وتحدي لنظرات المحر والكنج اللطيف فحست بها عياله تدانعت...

لم يشأ أن يعطيل صحكات من كانوا أبناء. تراجعت إلى الخلف لم يكس على عقبيه ظل يتراجعت بنسومة. كان حصار غلاب الأشياء وقت الظهيرة استلمته حجرة نومه عبر باب المتروح. أسرع بقلق ماها الصخم في وجههم. لم يد لمادا أغلقه في الحال؟! البحول دون وصول صحكاتهم التارية إلى أدق مشاعره؟! الأضبع سداً مبعاً بين تركان شهنوا المدلف من عيبيها، وفطيا وحولته الحامدة؟! اللبني كل ما حصل ونفرع لمبارسة هوايته التي راح يشغل نفسه بها؟! هواية متاعه طواوير النمل التي تعمل دقائق الفئات صاعلة بها بصير وإصرار إلى الشق العرضي في أسفل جدار حجرة نومه لم تكن صحكاتهم قد اضمحلت بعد عندما انصرفت نظراته المبيلة بطاوير طويون ومتصل من النمل الصغير الأحمر شرع يتأملهم بعين وانهاه حدث نفسه ولا بد لمن يعيش مع أسري من صبر العمل؟! لبني كنت غلة! لمادا لا أتعلم مع الصبر وطول النفس في التعامل مع زوجتي وأولادي؟! ربما تكنت في نهاية الأمر من احتلال مكاني السابق على قمة أسري! »

استكان للحظات إلى أمسية فانتعشت مشاعر الانتصار الراكدة لديه منذ فترة. لكن ما أن برق في أفق نفسه سحار نظرات روحته المحرومة من وجولته التي كانت حتى خالطه من حديد ألم الانكسار. واجه نفسه سالحقيقة: وليس الصبر هو المطلوب، لا بد أن أكون نمرأ شتياً غدياً يطفىء كل حرائق جسدها. لقد جربت كل شيء ولم أتحول إلى هر مندفع منذ أن جفت يداي يهي هجري حبها واحترامها لم أترك طلياً. لم أترك عطاراً. لم أترك وصفات الأصدف، والأعداد. المرأة تذلني، تغتسل النظرات إلى الرجال الآخرين، تلتطم لصدورهم العريضة وسيفانهم المفرجة. لقد صرت بالنسبة إليها عائقاً على طريق أبوتها، رددتها أكثر من مرة، كأنها كانت تصب في مسامي رصاصاً منصهراً. نسيت أيام كان الزمان رمانى. تنكرت لأوقات كانت تستجير فيها بالخالق من عنف حولي. لم يعد أمامي غير التفكير في طلاقها، لكن كيف أتقبل وضعي المهزوم بقية العمر؟! كيف أمتنحها الفرصة لتجعل مني أصحروة وسخرية وهي

صالح نور الدين
قاص من مصر



ديموقراطية نور أم سر اديب ظلمة

عن مواقف العلمانيين من التيار الإسلامي

صالحى عبد الرزاق —

الرسمي تجاه مبادئ حقوق الإنسان التي يحتمل منها الحقوق السياسية والمدنية كما جاءت في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان تاريخ ١٠ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٤٨ وهي تشمل: حق حرية - وحق حرية الفكر والتعبير وتبادل الرأي والأفكار - وحق التنقل من بلد إلى آخر - وحق طلب اللجوء إلى دولة أخرى هرباً من الاضطهاد - وحرية العقيدة والاجتماع - والحكم الذاتي - والحق في الجنسية - والحق في عدم الاعتقال التعسفي أو التدخل في شؤون الأفراد الخاصة والعائلية - ومنع العبودية والتعذيب الجسدي والمعنوي... الخ.

ستار الشعارات

فإذا بحثنا عن هذه الحقوق عند أنظمتها العربية في سياق تعاملها مع التيار الإسلامي، لا نجدها في أرض الواقع إلا نادراً. بل إن بعض الدول العربية - كالمغرب - رفضت المصادقة على البروتوكول الاختياري الأول المتصل بالحقوق المدنية والسياسية الذي يسمح لكل مواطن بأن يقدم شكوى ضد انتهاك حقوقه إلى لجنة حقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة، بدعوى أن هذه القوانين ليست سوى توصيات يؤخذ بها أو لا يؤخذ. فتحت ستار شعارات المصلحة العامة والتمهدة والحقوق والديموقراطية عمل العديد من الأنظمة على تحقيق المصلحة الخاصة والجشع على صدور الشعوب العربية المسلمة. ذلك أنها في الوقت الذي دعت فيه إلى المساواة وحرية التعبير والانتخاب، واختيار الشعب مثليه في المؤسسة التشريعية واحترام هذا الاختيار لأن الديمقراطية في شكل من

■ الديمقراطية مصطلح غمر الأفواه وملا الفضاء، وطالما تباهى به الكثيرون، وطاف طيفه بالعديد من المجدد والنوام والتفاسين، واستعملته طائفة في وجه نقيضتها وانجبتها بخبره وتمدي حدوده وأحكامه، من مثل ما فعل العلانيون في صراعهم مع الإسلاميين، وأنا أقف عند ديموقراطية التيار الأول في تعامله مع التيار الثاني، وهنا لا بد لي من أن أتناول الموضوع من زاويتين اثنتين: الأولى تتصل بالأنظمة الحاكمة وأشكال السلطة/ الحكم في وطننا العربي، والثانية تتصل ببعض مقولات مفكري العلية في وطننا العربي أيضاً. لكي يقياس نظام ما ديموقراطياً لا بد من مراقبة سلوكه

كاتب من المغرب



والعقوس الخشنة - يزعمها - والميعة للحركة والتقدم إلى الامام، كما سمحت لنفسها باحتكار الاعلام المحلي وآلياته التي هي ملك للشعب قبل أن تكون ملكاً للدولة، وسخرتها في المحرم على الاسلاميين شرقاً وغرباً دون أن تنبج لهم فرصة غامضة الأمة والدفاع عن أنفسهم وقضيتهم، ففقدتهم بتهمة الارهاب والعنف في حين مارست هي نفسها كل اشكال العنف الجائر بزعيمهم للحفاظ على أمن غير موجود أصلاً، وعلى وحدة للدولة فُقدت داخلها وخارجها، بل عند العديد من الانتقطة إلى مصافدة الحريات والحكم على افراد القيادات الاسلامية دون أي محاكمة أو أي إشعار قانوني مكتوب أو شفوي، كما فعلت إحدى وزارات التعليم العالي في تونس عندما أصدرت مرسوماً تحت رقم ١٠٨ تمنع ارتداء الحجاب في المدارس والمعاهد قبل أن يعطل ويحصر به المدرسات دون التلميذات. هذا إضافة إلى الاعتقالات التعسفية والتخطف اللامستوري واللاشرعي، بلدنا على ذلك ما جاء في بيان منظمة العفو الدولية الذي قدم إلى هيئة الأمم المتحدة مؤخراً.

سقط الدماء !

هل كان المفكرين الملبتون، والمدافعون عن الملية موضوعية وديمقراطية همتين يتجسداً بمثل ما يدافعون عنه؟ لفظ رمى الجزائريين الاسلاميين بالعديد من التهم منها: أنهم جماعات تمثل خطراً على الديمقراطية، يتعصبون لاحتكارهم، ويقلعون بين المقدس وبين الجنس ويجهلون علاقة السوري بين المسي واسمجي، ويعمدون الخليفة انتاجية والرمية عندما يطالبون بتطبيق الشريعة الاسلامية، يحملون لذلك لواء الظلامية والرجعية والجعل في مقدس التنورية والتفدية والعقل. بل إهم عاجزون عن تقديم برامج سياسية، ولا يحسنون إلا التفكير والتجهيل، وسفك الدماء، وهذفهم السلطة والحكم لا الشريعة والدين.

الحقيقة إن الملبتين في ردهم الاسلاميين بالمسي وراء السلطة والحكم يبينون عن لا ديمقراطية فكرهم لأن الاحزاب الملية تهدف هي الاخرى إلى السلطة الحالية والابدية من أجل تمرير مشروعها الفكري / السياسي، فهل يصح لنا أن نقول لهم أنهم معاشر الملبتين لا تسعون إلا إلى السلطة تحت غطاء خدمة الشعب، بذليل أن جل الاحزاب الملية المشاركة في الانتخابات في البلدان العربية - دون أدنى شك - تعمل كل ما في وسعها للتصوير على الجماهير الشعبية والضغط عليها معنوياً ومادياً بوعود فارغة وشعارات رخيصة لا تمل منها الأمة العربية إلا الأزمات الاقتصادية المتتالية وكثرة الديون الخارجية وتدهور الأحوال الاجتماعية وتفاقم الفقر، وتكاثر نسبة البطالة في صفوف الشباب العربي المتخلف، والضعف

اشكالكما تعني حكم الشعب للشعب، نراها تبين عن وجهها الحقيقي وزيف ما تسميه ديمقراطيتها عندما تجد من ينافسها على الريادة والسلطة، وتناقضها مكرراً وفيها ونجياً، فتضيق به ذريعاً وتندج إلى حقرو ومنعه من شرعية لا تلك مشروعية احتكارها، وتغرمه من مواجهة الشعب وترك الحكم عليه له وحده باعتباره قاعدة كل ديمقراطية. ولكن البقاء للأصلح أم إن أنظمتها الملية لا تنق بجمع علمتها!

حتى إذا ما قُبِل أحد هذه الأنظمة أن يتحاطر بديمقراطيتها وسميح للجماعات الاسلامية بالمشاركة في تمثيل الشعب رأيت منه عجباً، فإن اختار الشعب المؤسسة الملية الرسمية فأهلاً وسهلاً، طوبوا هنا وطوبوا هناك. . هذا هو الحكم الديمقراطي، ألم يتخترنا الشعب؟ إن الحكم شعبي ولا سلطة فوسق سلطة الشعب. لكن إذا وقع ما لم يكن في الحسبان وانتصر الاسلاميون بالأغلبية ترى الأيوا الرسمية الملية وتلك التي تحس بفقد امتيازاتها السابقة الاقانونية في حكم قانون الله، لتجمل وتدوي وتنبج وتشكك، فلا أهلاً ولا سهلاً، بل رصاص هاء، وسياط هناك، وترى الديمقراطيةير المزيمن يستغلون بقاءهم على دولاب السلطة في البلاد، فيتلون على سلطة الشعب، ويجوهن اختيار الأمة مذبحر أن الديمقراطية مهددة وأن الخصم المتصحر هو الفكر رخيصة واتحادية، فكأنهم أوصياء على الشعب، والمثقلون للديمقراطية دون غيرهم والحماة لها فم أي ديمقراطية يتحدون؟

تضرب لذلك مثلاً الجزائر. لما فازت الجبهة الاسلامية لثلافة على جبهة الحزب الوحيد (الجيش الجزائري) الذي ظل يحكم الجزائر من وراء الحجرات الايديولوجية الملية، وقمع المنظر من دعة الديمقراطية، فألغيت الانتخابات يلحاز من نعرفهم جعباً، ووصودرت إرادة الاغلبية الجزائرية حتى إذا سبق محمد بوضياف لإحكام «اللعبة السياسية» - كما سهاها هو نفسه - خاطب الشعب بعد أدائه اليمين كترتس للمجلس لاعل للدولة، فأكد على ضرورة احترام مؤسسات الدولة من قبل الجميع، وأن الديمقراطية تعني دولة القانون التي يسود فيها العدل والحق والمساواة بين الناس، ولا تعني القسوى وإعادة مؤسسات الدولة، معن أي ديمقراطية وأي قانون كان يتحدد بوضياف؟ خصوصاً أننا نعلم أن الديمقراطية هي جد الاكثية صاحبة الصلاحية في نقض الأمور وإبرامها.

هنا دولة سمحت - سابقاً - للاسلاميين بالمشاركة السياسية والخطاب اللعني إلى الجمهور، فما بالك بدول رفضت هذا الحق وحزمت منه عديداً من الاحزاب الدينية من دون أي سبب أو قاعدة قانونية مقنعة، في وقت أحسنت إلى جهات يسارية ماركسية أعلنت حربها ضد كل الاشكال الدينية

عنصاني طب
الجوء
السياسي
الى سويسرا
شرباً من
المسلمين



زمن التطبيق زمن التجاوب بموت النبي وإبتدأت علامات اللاتطبيق اللاتوازن^{١٠}، بل إن الدعوة إلى النموذج المثالي (إسلام عهد البوة) مجرد جواب خادع ومضل لا يستحق حتى نعت، الأسطوري (يلحقه) الأنثروبولوجي والحدب للكلمة^{١١}.

أما هذا الانعام فيقتضي منا وقفة متأنية عنده حتى نكون على بينة من أمره.

عقلانية ملفومة

لعل المثمن في هذه الآراء التي يدعي أصحابها السراية والعقلانية، يلاحظ تسرعها في إصدار بعض الادعاءات. فلم ولن تزعم أية جماعة إسلامية أن تطبيق الشريعة الإسلامية فوري، جملة وتفصيلاً، ونتائج مثله فورية، إذ كيف يعقل أن يبدد نظام جديد تبعات وتراكمات أخطاءه وأزمات خلفها نظام سابق (علماني) بين يوم وليلة! ومن يقول هذا أو يدعي أن قوماً غيره قالوه إنما يقتري وعقلان.

إنما من زعم أن تطابق الشريعة (القديم) والواقع المعاش (الجديد والمناصر) إنما يقصد إلى توجيه الجمهور وبغالطه، لأن تطبيق الشريعة الإسلامية هو في عمقه ليس خلع الماضي عن كواضبه وتقليد نصيبه تغيير الثياب، وإنما هو الحفاظ على التوازن والأجتهاد في المستجدات والبحث في المجهول (المستقبل) بما يوافق روح الشريعة ولا يناقضها، وإن ناقض بعض اجتبهادات السلف، لأن الأهم هو عدم ضرب القرآن والسنة بعرض الحائط وعدم مقاضة مقاصد الشريعة، وليس كما يريد العلمانيون أن يرسخوه في أذهان الناس بما يفهم منه أن الاسلاميين سيتجاهلون الحياة المعاصرة والمستقبلية ويتكئون على ما جاء عن السلف الصالح. وإن لنا في سيرة العالم والفقهاء إدرى الشافعي مثلاً حياً على الاجتهاد المرئ الواكب للمكان والزمان، دون أن يوجد خلاف بينه وبين ما شرع الله.

والعلمانيون يهذو للغالطة ينشون عن الاسلاميين العقل^{١٢} ويزعمون أنهم ضده. ولست أدري ماذا يقصدون بالعقل! أهو التحلل من مبادئه شرعية؟ أم هو التقدم العلمي والتكنولوجي الذي يمكن أعداءنا من التفوق علينا؟ فإن كان العقل هو التحلل من الدين والقوضوية بفهم راجون أي رفض كل أشكال السلطة والانطلاق في فوضى منظمة^{١٣} فإن الاسلاميين يرفضون هذا العقل. وإن كان الثاني فليس هم (أي الاسلاميين) إلا أن يدعوا إليه ويعملوا في إطاره ما لم يتعارض مع روح الشريعة الإسلامية.

فالحقيقة أن العلمانيين يريدون أن يفهمونا أن الاسلاميين

والوهن أمام الحملات العسكرية والتطهير العرقي ضد أممنا الإسلامية والعربية، وأمام قرارات الأمانة والاحتصار التي يفرضها علينا ما يسمونه بالنظام العالمي الجديد. وأصبحت حكومتنا تنفق الأموال الطائلة في كساليات لا يستفيد منها الشعب وأهل البلد. فهل تأمعرون الناس بالسر وتسون أنفسكم! تحلون الرغبة في الحكم لأنفسكم وتغرمونها على غيركم. ثم ما العيب في طلب السلطة والحكم والرغبة فيه من أجل نشر أفكار للشعب وحله الحق في رفضها أو قبولها؟ لأن الدين من غير سلطة، فلسفة محض كما قال أحد المفكرين: القراوا تاريخ العرب والمسلمين أيها العلمانيون. إن التاريخ الإسلامي القديم يدل على أن الدعوة الإسلامية بعد قيامها في صدور الناس، بحثت لنفسها عن إطار سلطوي يمكنها من الحفاظ على الدعوة وحياتها، كما يمكنها من تطبيق مبادئها وجعلها محترمة من طرف الجميع. وألا ما قيمة فرض الجزية - مثلاً - على غير المسلمين من دون سلطة تعمل على تطبيقها؟ أم إن من فرضت عليهم الجزية أحترموا روحانية الاسلام فأعطوها عن طيب خاطر! ربما! ليس كذلك سياتي العلمانيون، ولو كان بإمكاننا لاستدعينا بعض هؤلاء ليجدون عن روحانية الاسلام في قضية الخزية واحترامهم لها.

ثم ماذا ستقولون في حديث وعلم المعاش الذي يجري بين علي بن أبي طالب وبين العباس بن عبد المطلب؟

أما اتهام الاسلاميين بالدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية دون مراعاة الظروف الزمنية والشرط التاريخي كما يقول فرج فودة: ولكنهم جميعاً متفقون على أن نقطة البدء بالحل تكمن في التطبيق الفوري للشريعة الإسلامية، وأصحاب وجهة النظر هذه يطرحون تخلف ظهورهم خلافهم حول رأيهم في المجتمع الحالي، ويستقرون عند التمسك بدعوة تطبيق الشريعة مؤكدين أن هذا التطبيق (الفوري) سوف يتبعه صلاح (فوري) للمجتمع، وحل (فوري) لمشاكله^{١٤}. بل إن الاسلاميين غير مستعدين للتنازل عن هذا المبدأ القائم على منافاة الواقع الحياة العربية ومستوى من كتب تدعية ليست من سجيلنا^{١٥}. وهم بذلك يعتقدون به إمكانية استمداد النور من الظلام وأن التقدم والرقي يمكن أن يتسمر في سياسات اجتماعية وثقافية قوامها التجهيل والتأخر بالتخلف الاجتماعي^{١٦}. كما أنهم ينشون أن عصر النبي وانغلق بانغلاق الوحي واكتمال النص، وحياة النبي كانت حياة رسالة حينها اكتملت الرسالة اكتملت حياة الرسول... إن انغلاق تلك المرحلة هو انغلاق لمرحلة تطابق الوحي مع التاريخ. انغلاق سينتخذ صيغة أبدية على اعتبار أن الرسول هو آخر الانبياء والقرآن هو آخر الكتب السالوية. فلا مجال إذن لانتظار صوحة دينية جديدة تتم فيها إعادة التوازن إلى هذه الثنائية لقد انتهى

أحكام غيبية

وهم أيضاً عندما يدعوننا إلى أن نقس الثورة العلمانية من أجل التقدم في الوطن العربي يمثلها في الغرب ضد المسيحية/ السلطة يلغون جانباً مهماً هو الفرق بين العقليتين ولعبيدتين الاسلاميه والمسيحية، وينسون الشروط التاريخية والاجتماعية التي حكمت الثورة العلمانية في الغرب، فيعمدون إلى إسقاط واقع على آخر مغاير له تماماً.

وعندما يلوحون بشعار الرجعية يناقضون أنفسهم لأنهم يقيمون دعوياهم التجديدية على أيديولوجيات اقتصادية واجتماعية وثقافية تعود إلى تاريخ ماضي، بينما يقتضي منطق التجاوز الذي يسلكونه في هجومهم على الحركات الاسلامية تجاوز كل الاشكال الماضوية التي ارتبطت بشروط تاريخية محددة. فإن كان بيتك من زجاج فلا ترم الناس بالحجر.

ومن العجب العجيب قول بعضهم أن فكرة الجمع بين الدولة والدين مبنية على خطط المقدس (الدين) بالمقدس (الدولة) بينما الواجب العكس لأن في تلك تدنيساً للمقدس (الشرعية). وهذا الرأي ينسب أن هذه الشرعية نزلت وأنت في خصوصيات لم يجرؤ أي قانون وضعي على نقبها، كمنارسة الخراج مع الروجة حيث قال الله تعالى: «نساؤكم حرث لكم من أنفسكم فاعترفوا لهن بالضعف». هذا بغض النظر عن النصوص الحقيقية التي مست جملة من الميادين هي من صحيح السلوك اليومي للقرء كالأككل والشرب والنوم والنهي ودخول المرحاض... إلخ. وإذا ما قبل العلمانيون بحزبية الحماقات الدينية، اتهموهم بمعجزهم عن تقديم برامج سياسية واقتصادية مقنعة، وأنهم إذا تسلموا السلطة فلي يستطيعوا حل

صد كل ما هو حاصل في واقعنا من تقدم علمي وفكري، وهذه مغالطة وطمس للحق.

ثم إن هناك نقطة حساسة في هذه التهمة تقوم دليلاً وينة على قصور استخدام العقل عند هؤلاء العلمانيين، وتتصل بعلاقة الفكر بالعمل الفكري والجمعي. فمعلوم لدى الفكري أن حامل الفكر الليبرالي يمارس السياسة بشكل ليبرالي وهكذا مع الماركسي وغيره. فلا بد إذن من أن يبرز الفكر المعتق والراسخ في العقل في السلوك الفكري أو الجمعي سواء في السياسة أو غيرها من الميادين. فكيف يصح لنا أن نطالب الحامل للفكر الاسلامي أن يمارس سلوكه خارج هذا الإطار، وتدعوه إلى الفصل بين الفكر وبين السلوك، فهل الفكر المرعي لكران. ما هذا؟ أفلا تقولون! نحرصون عليهم ما نحللونه لانفسكم ثم ترموهم بالرجعية والجهل!

إن الذين يدعون إلى الفصل بين الدين والدولة (السياسة) باعتباره الوسيلة الوحيدة إلى الانتعاش بركب الحضارة كما فعل الغرب بالمسيحية هم مخطئون، لماذا؟ أولاً لأن المسيحية ليست هي الاسلام، فالأولى تقوم على الروحانية فقط وباطلة، وما كان باطلاً لا يمكن أن يسود أو يطالب. والثاني حق لا جدال فيه يجمع بين الروحانية وبين مناج واضح يجدد المسلم الكبري لعلاقات الشرف بها بينهم داخل الملة أو خارجها. ثانياً إن العلمانيين يريدون منا أن نكون عربيين عبر نصيب قدرنا من هويتنا الاسلامية التي تعولنا - بنوعهم - عن الارتقاء والنظم، لكنهم ينسون أن الغرب عندما طلب النهضة واستطاع ما كانت عليه العلوم العربية والاسلامية من تقدم وتطور. لم ينجح إلى أن يترك هويته كما لم يستمر هوية من هم متقدمون عليه، بل غرق بما ينفعه في التهور وخلف غيره وراء ظهره.

خطاب الجنون في الثقافة العربية

محمد حيّان السمان

خطاب الجنون في الثقافة العربية

محمد حيّان السمان

صدر حديثاً



RIAD EL SAYES BOOKS

غريبة مثل كوكب

يوسف أبولوز
الامارات



■ ما الذي فعلته، على حين غرة، بالكتابة
والكتاتيب والمكتبات؟
ما الذي قلته، صدفة، وأنت بالأسود الشفيف
مثل الضحك؟
أي ينبوع من الراحة كان في يديك؟
أية رائحة لذيذة، لذينة، تلك الرائحة، التي
فرضت صلاتها على
الأوراق، وعلى قمصان الشعراء...؟

الخضراء جفاف الأرض
الأرض التي اسمها... امرأة...
أيضاً، سوف يتعبنا التكرار... ونقول امرأة.
هكذا فكر الشعراء الذين مروا على سُفُك
الجارية على الجدار...
هكذا، كُلُّهم، أخذوا جرعة من زجاجة
الوقت... زجاجة الحياة،
وهم، هنا، لا يعرفون شيئاً عن ينبوعك القديم،
الينبوع الذي يُرسل الفضة إلى الله
ويُرسل الأغاني إلى خَدَمِ الله...
لقد أخذت بهم جميعاً، من ياقانهم البالية...
والمبللة بالنعب:-

أنت عادية، كما أنت بالأمس، وكما الباردة التي
ستأتي غداً...
أنت، أخذك السفر والعمل، وأخذتك الجغرافية
إلى المكان.
أنت لا شأن لك بكل ذلك.
وأنت لا شأن لك بالحياة...
الحياة حرة، مثلك، في مسارها، وفي
ولاداتها...
الحياة، تلك التي هي غيرك، الحياة الكبيرة...
وأنت حياة صغيرة اسمها... امرأة
وكم في هذه المرأة من سنوات وحروقات،
كم في هذه المرأة من ضحك يغطي بأوراقه



الصلوك: ظنّ الراحّة هي خلاصة الحديقة...

العاشق: فتش في قلبه عن متسع لحب آخر

الملك: مرّ، وابتمّ...

الشاعر: هيا روحه للقصيدة...

الفرعوني الأنيق: شلح ربطة عنقه، وصار

يواظب على القراءة

وانا: أتفرج...

بصراحة... العبي بهم، هؤلاء والقلة الذين

حكموا على أنفسهم بكل هذا المنفى الرملي...

هؤلاء «الفضيحة».. وهم يسمعون بين الكتاب،

والكتاب

وكأنهم عميان هذا الزمان...

البارحة، كان معي «حافظ شيرازي»

ماذا لو مرّ عليك القرن الثامن الهجري وفيه

حافظ؟

ماذا لو مرّ عليك أبو الطيب المتنبي، المعري،

السموال،

نظام حكمت، بابلو نيرودا، ورسول

جزائري...؟

ماذا لو طرحوا عليك تحية المساء أولاً...

من دون أن تسارعي إلى تقديم الضحك إليهم

الضحك نسياناً، أيتها المرأة الغريبة مثل

الكوكب...

والضحك آنية لأي فراغ أو امتلاء

ماذا لو مروا... هؤلاء الأحياء أكثر من أي

أحياء...

ماذا لو عبروا من أمام بيتك الجديد... وقد وأوا

منك

الصمت، ورشاش ماء الأميرة.. لكانوا، إذا،

أحياء هذا الزمان.

الحياة موت، وهكذا تضحكن...

ويبدو وجهك مثل أيقونة قديمة... يخلق فيها

الفلاسفة، والحاسرون من الشعراء...

أولئك الذين ملوا الانتظار وهم يقفون على

المحطات المقفرة

وأخيراً، انتهوا إلى العربية الصغيرة الأخيرة...

تلك التي هي

بقية الحياة...

لا يحق لنا أن نحب.

كما، لا يحق لنا أن نموت.

لكن، من الممكن أن نجرب السعادة في

الشعر...

هكذا، يقول قلب الجالس في العربية الأخيرة

هكذا يرى الجالس في العربية الأخيرة، رشاش

ماء الأميرة

والرؤية «شيء»،

والشعر «شيء» آخر...

وانت أيضاً «شيء» آخر...



إذا طلب منك الكتب والكتاتيب أن تعود مرة

أخرى،

فلما لكي يكشفوا كم الحياة جميلة...

هكذا، ستكونين مثل دورة الفصول...

قد يسمونك الربيع...

وقد أسميك الحريف... سيئان، إذا كانت السنة

هي السنة، وإذا كان القلب هو القلب...



نَجْرِبُ الشَّعْرَ فِي الْمَرْأَةِ الَّتِي هِيَ الْحَيَاةُ ...
وَلِذَا، أَسْمِيكَ الْخَرِيفَ ...

كُلْ عَزِيزٌ أَوْ قَرِيبٌ نَسْمِيهِ الْخَرِيفَ ...
كُلْ فَجَاءَةً صَلَاةً ...
وَكُلْ وَطَنٌ مَنَى ...

أَلَا هَلْ كُلُّ امْرَأَةٍ مَنَى ... أَيْضًا؟
وَكَمْ مِنَ الْوَقْتِ يَنْبَغِي عَلَيْنَا أَنْ نَنْتَظِرَ، هُنَاكَ،
عَلِ الْمَحَطَّاتِ إِيَّاهَا ...
الْمَحَطَّاتِ الَّتِي نَعْرِفُهَا، وَنَعْرِفُ كَمْ مِنَ الْعَذَابَاتِ
فِيهَا ...

لَسْتُ خَرِيفًا، وَلَسْتُ وَطَنًا، وَلَا مَنَى
أَنْتِ رَشَاشُ مَاءِ الْأَمِيرَةِ ...
الصَّالِحُ فِي الشَّعْرَاءِ هُوَ الَّذِي يَفْضِلُ وَجْهَهُ بَيْنَ
الرَّشَاشِ،
مِنْ بَعِيدٍ ... ثُمَّ، يَجْرِبُ الشَّعْرَ ...
الصَّالِحُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ... هُوَ مَنْ يَمْلَأُ قَلْبَهُ
بِالْأَيُّوْنَةِ

وَيَسْمُ ... مِنْ بَعِيدٍ رَائِحَةُ اللَّهِ الطَّيِّبِ ... اللَّهُ
الْعَادِلُ، وَالْخَفِيُّ، الْمُتَمَتِّعُ بِالنُّورِ.

قَلِيلًا مِنَ الْحَيَاةِ، يَا اِصْرَاءَ، عَمِلَ كُلُّ هَذَا
الْمَوْتُ ...

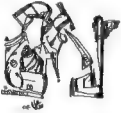
اتْرَكِي الْمَوْتَ يَسْعُدُونَ بِمَوْتِهِمْ ...
اتْرَكِي الْقَدِيمَ قَدِيمًا ...
اتْرَكِي الرِّجَالَ رَجَالًا ...



هَؤُلَاءِ الَّذِينَ لَمْ يَعْرِفُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ
«كُلَّ مَكَانٍ لَا يُوَثِّقُ لَا يَعْمَلُ عَلَيْهِ» ...

هَؤُلَاءِ الَّذِينَ لَمْ يَعْرِفُوا الْحَبَّ مِنْ قَبْلُ ...
وَالَّذِينَ مَاتُوا حَسْرَةً لِأَنَّ الْخَرِيفَ قَدْ تَأَخَّرَ
عَلَيْهِمْ ...

قَلِيلًا مِنَ الصَّمْتِ، أَوْ الْحَجَرِ ...
قَلِيلًا مِنَ الْكَلَامِ الْقَاسِيِ أَيْتُهَا اللَّغَةُ اللَّيْنَةُ ...
قَلِيلًا مِنَ الْأَنْفَعَالِ ...



هَذَا زَمَنٌ لَا يَنْفَعُ فِيهِ اللَّهُ ...
وَالرُّوحُ فِيهِ ذَاهِبَةٌ إِلَى سُدَى ...

قَلْبِكَ تَفَاحَةٌ مِنْ نَارٍ ...
وَمِرْيَاكَ مَكْسُورَةٌ، لَمَنْ يَرَى وَجْهَهُ جِيدًا ...
صَجَّكَ لُغَةً أُخْرَى ...

الْأَخْرُسُ، وَحَدَّ، مِنْ يَفْهَمُكَ الْآنَ ...
مِنْ بَيْنَهُمَا جَمِيعًا ...
لَسْتُ مَعًا فِي عَاطِلَةٍ وَاحِدَةٍ، وَلَكِنَّا الْجُدُ ...
نَحْنُ الْمَهْزُومِينَ الْجُدَّ

الَّذِينَ نَحَاوُلُ مَلَكًا وَمَمْلَكَةً وَخِسَارَةً
الَّذِينَ نَحَاوُلُ كُلَّ شَيْءٍ ...

نَجْرِبُ الْقَصِيدَةَ،
وَنَجْرِبُ قَلْبُونَا فِي مَا إِذَا كَانَتْ صَالِحَةً لِلْحَيَاةِ ...
وَنَجْرِبُ الْحَيَاةَ ...

هَذِهِ الْحَيَاةُ الَّتِي يَنْبَغِي عَلَيْهَا أَنْ تَرْتَشَّ عَلَيْنَا الْمَاءَ
عِنْدَمَا يَنْغَمِي عَلَيْنَا إِلَى هَذَا الْحَدِّ ...
وَعِنْدَمَا تَضْحَكُ إِلَى هَذَا الْحَدِّ ...

حَدَّ الصَّمْتِ،
وَحَدَّ الْجُلَّةِ ...
وَالْجُدِيدِ جُلُودًا،
يَا امْرَأَةً مِنْ أَوَّلِ الدُّنْيَا،
إِلَى آخِرِهَا،

كُلُورَةُ الْفُصُولِ □



هراطقة وأطهار

العلمانيون والاصوليون
في مجتمع متعدد

عاطف عطية



عاطف عطية

الأسطر صرح السؤال الرئيسي التالي.

كيف يجب معاخه موضوع لترمت المديني والعودة إلى لأصوب في سمعت كثره من علم اليوم؟ السؤال هذا يصنع بدوره من سمه برعية كثيرة أهمها كيف يمكن أن يفهم ما يحدث؟ ومن خلال أي مسطرة؟ وما هي الشبهة التي يمكن أن توصل إليها؟

جفاف الروح

لا شئت أن هذه الأسئلة وغيرها الكثير يمكن أن تطرح كإدابة عند الشروع في معالجة قضايانا الاجتماعية والسياسية بعبء تحليلها وفهمها واستيعابها ومن ثم وضع مشاريع حلول لها، على أن مشاريع الحلول هذه يمكن أن تختلف، كما يمكن أن تتناقض، حسب منهجية التحليل والفهم والاستيعاب.

وبعبء هذا أن الأجوبة المحتملة على الأسئلة المطروحة يمكن أن تختلف بالابتعاد عن الدين وعن الممارسة لما يأمر به الله، أو قصور الحركات الاجتماعية التي تتحد من المجتمع أساسها في تعاملها مع العصر المشكك لتقاؤه ومبها العصر الديني، عن القدره عن الفصل بين الدسوي والديني، أو في أفصل الظروف، العجز عن الوصول إلى القطاعات الشعبية الواسع من خلال العمل في نهتها الذهنية التقليدية، أو الشروع في

■ سمعا سمع عن كتاب من قبل المقدس والسوي عالم لادان، ما من السادة، فخصر مسطرة إلى السهرين فحسن لدي يشهر كبر من مفكرين في كيفية التعامل مع القضايا التي تثيرها مسألة تعددية الأديان والمذاهب في

المجتمعات الإسلامية. وهو الفاجس الذي يشغل على موجه العلاقات بين الجماعات في «الداخل»، في داخل المجتمعات التي تحدها حدود سياسية، مقابل حدود سياسية لمجتمعات أخرى يمكن أن تتأثر معها، كما يمكن أن تختلف، في مسألة الانتباه الديني أو المذهبي. على أن كثرة المراحل اليوم تترجم إلى عمل يتصب على معالجة المشاكل الناتجة من العلاقة بين هذا الداخل بجمعه، بصرف النظر عن التعدد الديني أو الطائفي المشكك منه، مع الخارج الذي يتناصبه العداء ويمنع عنه أسباب التقدم والارتفاع، بصرف النظر، أيضاً، عن الانتباه الديني لهذا الخارج.

استحضار دمارسيا إليه وكتابه «المقدس والديني» له ما يبرره في هذه الفترة الحرجة من تاريخنا الحديث، ليس على مستوى الواقع اللبناني فحسب، بل على مستوى الواقع العربي - الإسلامي، والواقع الدولي بشكل عام. وسيت هذا

■ كاتب من لبنان

الفعل، في عاوه لقطع مع الماضي وتأسيس بيه ذهنية تصف بالحدثة أو عل الأقل تستطيع الفصل بين ما هو ديني وما هو دسوي في النظرية والممارسة، أو غياب الشخصية التاريخية الفادرة عل استقطاب هذه القضايا حول مشروع حصوي كبير بما يعي التفتيش عن بديل قتردهر، لذلك، الأصوليات الدينية؟ ووصول العلامة العربية المعرطة إلى طريق مسدود. والعودة، فيما بعد الحدثة، إلى التفتيش عن معص اليوسه لخصاف الروح؟ أو الانضمام عن توتاليتارية العقيدة بالمودة أسرع ما يمكن إلى الأصول، ومنها الدينية في الدرجة الأولى. عندما تسع أول فرصة لذلك.

ما ييسا في هذا المجال، ليس الأجوبة المحتملة عل هذا السؤال الرئيسي والأسئلة المتفرعة عمه عل أهميتها، بل ما ييسا هو كيفية الإجابة عل السؤال الذي يطرح إشكالية العلاقة بين المتنبر إلى مجتمع متعدد دينياً ووطنياً

لا شك أن العلاقات الاجتماعية والسياسية الناتجة عن مجتمع متعدد الأديان والطوائف تختلف عن العلاقات الناتجة عن مجتمع متجانس من الناحية الدينية والطائفية. فإذا كان ثمة قصور في فهم ووعي الانتباه إلى مجتمع واحد ثقافة واحدة متنوعة المصادر والمشارب، ينقسم هذا الانتباه مرجعيات متعددة تأخذ دعوانها الدين ثابرة، والمصلحة، إلخ.

لشعرية والحصر والمنطق وصاحب سد وعراب هو لعاونين وكلما صغفت هذه الانتباهات الفرعية بقوى الإلقاء الرئيسي الأول ولعكس صحيح

إن مسألة تأمين الوحدة الاجتماعية في المجتمع المتعدد دينياً ووطنياً أصعب بكثير من مسألة العمل عل تقوية هذه الوحدة باسم الانتباه الديني لسهولة فزوز الناس عل أساس هذا الانتباه، ولصعوبة استجابتهم لقوة الانتباه الاجتماعي بصرف النظر عن الدين. فالانتباه الديني والإيمان بهذا الانتباه يعرضان تطلعا من نوع محدد إلى انتباه الآخر وإيمانه، وهو تطلع إلى الآخر من موقع الذات. ويعرض الآخر هنا مطالعة أخرى، وتتمدد الذات لتصبح عل مستوى الطائفة في موقع مقابل وبهذا الإيمان تصير كل طائفة، بما أنها تمثل الإيمان المطلق وتلك الحقيقة المطلقة ذاتاً مقابل الآخر فتتمتع بذلك الدوات بصدد الآخر. والانتباه الاجتماعي يمتلك دعياً بما يمكن أن ينتج عن هذا التعدد، أو هذا ما يقتصر به أن يكون، ويعمل عل تعميم هذا الوعي بكل الوسائل الممكنة، ومنها الوسيلة التربوية، والتعليمية، والانمائية وغيرها ليزيل التناقضات والنزوات التي يمكن أن تفرز التناقض وتتميه من أجل تعزيز وحدة المجتمع بنوعه الثقافي

نكس أهمية كتابه إلهاده، المقدس والديوي في أنه يضع المؤمنين في إطار تصوره لدته وللآخرين إن كانوا مؤمنين بإيمانه

أو حذر هذا الإيمان وإيمانه هو يحصر في عمله المقدس الذي مساهم الدين في خلقه. ويعد هذا العالم المقدس ليشمل المتنبرين إلى هذا الدين، ومن هم خارجه يتمنون إلى العام الآخر، المجهول، عالم الظلمات المكنس. والإنسان المتنبر والمؤمن باخفته المطلقة لديه لا يستطيع العيش إلا في عمله المعتل عداسه وبمساهمته. فهو العالم الخفي لأنه عالم القداسه وهو الذي يجب أن يتطابق في نظره، مع الواقع، وكلما كان عالم الإيمان متطابقاً مع عالم الواقع كلما كان المؤمن حياً في حقيقته الواقعية (إلهاده، ص ٣١).

بدققنا إلى البحث في هذه المسألة هاجس التفتيش عن سبيل يؤمن العيش المشترك لمجتمع يتبعي أسبأه إلى طوائف دينية متعددة، ويعمل عل أن يكون واحداً في اتباعه بيه إليه، متوسلاً كافة الوسائل لبلوغ هذه الغاية، ومُعتلاً الفكر في ما تقوله الأديان كمقائد مقدسة، وما تقوله الفلسفة الاجتماعية منذ وجودها.

من يتقدم؟

عند البحث في الأساس الديني والأساس الاجتماعي للمجتمعات الإنسانية يظهر الأمر وكأن الأساس الديني قائم بذاته، وكذلك الأساس الاجتماعي، ولا علاقة تربط أحدهما بالآخر. فالحقيقة لا يمكن تصور أساس ديني يعمل عل الأساس الاجتماعي، إلا في الحالة النظرية لأن لا وجود عملي للدين إلا في الواقع. فالأمر الاجتماعي بدون الدين في حاله الاختلال بحيث في المجتمع وفي مضمونه وفي تقاسم وبنسب مقوصات هذا الوجود أو تساقصها. إن تصور الفصل بين الاجتماعي والديني ناتج عن التناقض في توجه الدين من حيث هو عقيدة إيمانية وسلوك شرعي شمل شئ مساحي أخيه. وفي توجه المجتمع من حيث هو حركة دائمة لا تهدأ تنكافأ فيه العرض أمام المتنبرين إليه وتحكمهم المساواة في الحقوق والواجبات بصرف النظر عن اتبائهم الديني. الأساس الديني يشكل بداية التوجه في النظرة إلى الذات وفي علاقاتها مع الخلق من حيث هي علاقة تعبد وإنسحاق جسدي غابيتها الإخلاص وتقديم الطاعة لله كتعبير عن العرفان والشكر والرجاء مخلصاً الأيدي. وعلى هذا الأساس يكون كل شئ في خدمة الله بتوسل الدين الذي يفصل العلاقة بين المؤمنين والخالق.

الأساس الاجتماعي يطلق من البداية عنها ويمتد ابتداء من نقطة محددة وهي أن الإنسان وجد قبل الدين، والعلاقة بين الإنسان والخالق أوجدت الدين ليقيم بما من شأنه حمده الإنسان وتأمين السعادة له والطمأنينة في هذه الدنيا ولي ما وراء هذه الدنيا. وتعدد الأديان والمذاهب خاصص لتعدد الظروف وتغير المعصور من حيث أن لكل مقام مقال. وبالتالي



على الذين أن يتكيف بالتضيق والتأويل بما يتناسب مع ظروف الحياة الاجتماعية المستجدة باعتبار أن الدين والنصوص الدينية في خدمة المجتمع وليس العكس.

من هنا يمكن تلخيص التقاطع والتناقض بين الأساس الديني والأساس الاجتماعي بالقول أن الديني كعقيدة وإيمان بأخلاقية المطلقة هذه العقيدة يرى كل شيء في خدمة الدين. فيكون قياساً على ذلك المجتمع في خدمة الدين. والاجتماعي يرى أن الدين لم يوجد إلا لحظّة الحاجة إليه. وبما أن الحاجة اجتماعية في الأساس من حيث إنها ولدت في المجتمع، فإن الدين، بهذا الاعتبار، حاجة اجتماعية. وبما أنه كذلك فهو في خدمة المجتمع. الدين في خدمة المجتمع مقابل المجتمع في خدمة الدين.

هذا هو التقاطع الأولي والمفصلي في العلاقة بين المجتمع والدين، في أيها يكون في خدمة الآخر وهذا هو أساس الصراع بين العلمانيين^١ والأصوليين. لم يتصر الأمر على هذه الثنائية المنصبة عن تناقض صارخ بين الأصوليين المرتكزين على أساسهم الديني الذين يحولون إعادة كل شيء في الحياة العملية إلى منهج الدين وإلى أصوله الشرعية، وبين العلمانيين المرتكزين على أساسهم الاجتماعي الذين يتطلعون إلى جهة تستند في شيء مما يصحبها إلى حكم العقل بعمق ووعي بالحدود التي لا يتجاوزها ممارسة الحياة العملية وفي حذرها منه الممارسة بالذات، بل فصل عن خط التناقض مفكرون عقلانيون على إدخال الدين إلى قلب العصر وإلى روحه جبا إلى جيب مع العقل، مع تقدم هذا الأخير في حالات كثيرة. ولم يكن أين رشد بداية هؤلاء. ولا نصر حامد أبو زيد نهايتهم.

نفي الآخرين

يستند الأساس الديني مرجعيته الفكرية من الالتئام الديني الذي لا يرحع عن الإطمار الزواني إلا في تفعيل البادر ولا يكتمل هذا الأساس ويتبلور إلا بالإيمان الذي يولّده هذا الالتئام. ومع ذلك، فليس كل منهم مؤمناً إلا إذا مارس إيمانه، فيكون المؤمن. بذلك، ففضاء الخاص التثبيت من عقيدته الدينية التي تحصره في دائرة محددة، معزولاً عن الآخر وعليه، يصبح الإيمان حيزاً لغير الآخرين، وحيزاً يتقلص فيه الوعي الموضوعي^٢.

وتلخص هذه الممارسة للالتئام الديني بمجمل نشاط الفكر المؤسس على الدين الذي لا يرى مؤشراً نظيره إلا إذا سار على صراطه، بدءاً بالالتئام وباعتبار أن هذا الالتئام يمثل الحقيقة المطلقة، ولا يحتمل فكرة وجود إيمان خارجه وبعداً عنه لأن الإيمان، بكل بساطة، لا يحتمل التعدد ولا الأقسام. المجتمع الذي ينتمي إليه الإنسان التثبيت هو عليه الخاص

المقابل للعالم الآخر والمحجول الذي يحيط به. في عالم التثبيت الخاص يتمظهر المقدس، كما يقول إلهياده، فهو إذن عالم مقدس، وما يحيط به مدنى ومظلم ودار حرب. وبما أنه عالم مقدس فهو العالم الحقيقي وأي عالم خارجه لا يحظى من القداسة بشيء إلا ما يدخل عالمه بطقوس التكريس. ولكن هذا العالم المقدس، ما هي غايته؟ وإلى أين يريد أن يصل؟ إنه يريد أن يبقى على اتصال مع السماء، موطن الإله. وهذا الاتصال لا يمكن أن يحصل إلا عن طريق الدين. وبما أن الدين هو مبدع العالم ومؤسسه ببداية واضحة وجلية، يسكن التثبيت إليها باطمئنان، لأنه لا يستطيع أن يعيش في الظلام، في المحجول. وقدد الاتصال بالسماء، أي عدم ممارسة الدين، يعني الضياع، والضياع يعني التشرذم واليأس، وبالتالي الموت أو الانتحار (إلهاده، ص: ٢٥ - ٢٦).

يستحضر الرجل التثبيت العالم الحقيقي المشتق من عالمه الديني والمتطابق معه. وهذا العالم هو مركز الكون وفي موقع الوسط، منه يتم النظر إلى الآخر. والآخر هنا هو كل ما يمثل الخارج، خارج العالم الديني، الحقيقي. وليستطيع تحديد عالمه الحقيقي، اختصر الرجل التثبيت العالم بالمبعد، وجعل هيكله وقدره أقداس مركز الاتصال بالسماء، كما عليه الحقيقي مركز الكون. وكما مدينة مركز عالمه وكما بيته مركز هذا العالم الوسط. بل تحريكه ينظر الرجل التثبيت إلى الآخر، لا يستطيع الابتعاد عن عالمه هذا، لأنه بحاجة دائمة إلى العيش في نظام كل وسط هو عليه الديني (إلهاده، ص ٣٦ - ٤٣).

عالم المؤمن الديني هو عالم التثبيت بالدين الواحد بما أنه عالم الإيمان الواحد. فيكون المجتمع بذلك هو مجتمع المؤمنين بالدين الواحد وما هو خارج هذا الإيمان لا بد أن يكون خارج هذا المجتمع. وبما أنه كذلك فهو إما هرطوقي أو كافر، وفي أفضل الأحوال من أهل الذمّة بما أنه من أهل الكتاب^٣. ومن أراد أن يعيش بإيمانه فقط، كاستنتاج لما سبق، فهو مضطر أن يلقي أي إنسان خارج دائرة إيمانه، ولا يصح أنه ينتمي إلى مجموعة لا تشاركه إيمانه^٤. فيتحدد بذلك مجتمع التثبيت إلى الدين الواحد إلى مجتمع الإيمان الواحد، وينتهي المجتمع بالإيمان أو يستند الإيمان في مجتمع المؤمنين وبصبر، الإنسان واحداً وما عداهم هو مجتمع الآخر أو دين الآخر.

مفارقة صارخة

إلا أن عالم المؤمن الديني غير مفصول عن المجتمع، كما أن المؤمن لا يستطيع أن يفصل بين إيمانه وبين ممارسة حياته العملية. والإيمان بالعالم الديني لا يعيش معزولاً عن أفكار المجتمع ولا عن إيمانه الآخر. وهو لا يستطيع أن يصمد صائماً من "تلوث" المجتمع ولا "مفارقة" مادته، بل يعيش في قلب المجتمع ويتفاعل مع ثقافته، يعطها من معنونه ويأخذ من

الأخصاء

بعض

يخرج عن

بطار

الوراثة

الاجتماعية، ثم إعادة إنتاجها مع تغير الظروف الاجتماعية، واستمرارية هذا النشاط مع استمرارية تطور المجتمع، والتفاعل الدائم بين الاثنين: أي التزوع الشخصي الاجتماعي *habitus* والمجتمع الذي يتحرك فيه هذا التزوع، ما هو إلا المحاسن المعرفي أو الملم الذي يشغل المجتمع في الزمان والمكان. فلذا توصل عملياً إلى إشباع هذا المحاسن أو تحطيط هذا الملم، ظهر له محاسن جديد وهم جديد يحاول الإجابة عليه في جولة جديدة من التفاعل بين المجتمع ومفاهيمه من أجل إنتاج مفاهيم جديدة تحيى على هواجس وهموم جديدة. استحضار دييار بورديو *Pierre Bourdieu* في هذا المجال لا يقل أهمية عن استحضار مابيه «مارسيا إيداء» فإذا كان هذا الأخير قد حدد لنا عالم الرجل الشدين وأطر إيمانه، فإن بورديو يصياغته مفهوم التزوع الشخصي الاجتماعي قد حدد لنا الملم أو المحاسن الذي يشغل الحقل الفكري للرجل المتدين من خلال العلاقة بين الإيمان والحسد يبقى محصوراً في دائرة إيمانه، وهو يتخلص بالممارسة الحسدية للإيمان بالصلاة وبالمظهر الخارجي الحسني في علاقته مع الآخرين

١٠ - هذا التزوع شخصي هو: لا نزوع اجتماعي ينشأ عنه الفرد من خلال تربته والتربية حسب بورديو - وليس هو ديناً فقط. تصبح هذه عملية مشككة لحمل الأفكار القسرية بنية وعبر الوعاء لذلك فهو يبرز حياة الفرد حتى دون بدنه، فيحكمه غير هذا. فعمل أنه صحيح وذلك

تجاربها في حركة لا تبدأ، يتم من خلال هذه الثقافة تصور عام ينشأ في ما يخص الحياة وما بعدها لا هو بالديني ولا بالحارج على الدين

هذا يكس الفرق بين مدرسة الدين كمفيدة إيمانية، وبين مدرسته كصناعة اجتماعية سمو وتحرك في قلب المجتمع.

يستمد الأساس الاجتماعي مرجعيته من المجتمع من حيث هو علاقة تفاعل وممارسة عملية إنسانية على أرض محددة للمجتمع، إذن، هو لأصل وبالتالي فإن العصر الديني يدخل في سيرة المجتمع، في سيرة ثقافته وفي حال سروره يسيطر على بقية المعاصر المشكلة للبيئة الثقافية يستعصمها ويظهر الأمر وكأنه السيرة الثقافية هي في الأخير نية دينية. ونصير بقية المعاصر التسمية للبيئة الثقافية وكأنا عناصر متممة للبيئة الدينية.

وإذا كان الانتهاء الديني يشكل النواة لشوء الحقل الفكري الخاص الواعي وعبر الواعي الذي يسيطر عليه الفرد ويوحي له، دون أن يعلم أحياناً، ما يمكن أن يكون صحيحاً وما يمكن أن يكون مغالطاً للقناعة الذاتية ولحسنى الفكر، فإن هذا الحقل الفكري يتطور وينمو من خلال التفاعل الدائم والمستمر مع المجتمع بمعنى مما يتناسب مع معتواه الفكري الواعي واللاواعي المستمد من تجربة الحياة السابقة ومن التزوع الشخصي الاجتماعي أو *habitus* حسب دييار بورديو، هذا المفهوم الذي يرمي إلى عملية إنتاج الأفكار

صدر حديثاً

غازي عبد الرحمن القصيبي

شقة الحرية

رواية

غازي عبد الرحمن القصيبي



BIAD EL-RAYYES
BOOKS

بياد الرأييس
للكتاب والنشر والتوزيع



مؤدي إلى تقسيمه باسم الدين وباسم الحفاظ على الدين

الماركون!

يعني المجتمع المحلظ دين وطنياً تماماً، حيث جابته، ويتفرع أساليب التعامل فيما بين أعضائه المتميزين إلى طوائف مختلفة، فأبعد لنفسه طرق تعامل تتجاوز الانتهاء الديني. فجاء هذا التعامل اجتماعياً لا دينياً أو باستقلال عن الدين. وهذا ما عبر عنه الشيخ عبد الله العلابي بالقول: «إن المشاركة في العيش تفرض نوعاً من التكيف الديني المتبادل فلما تجلده في المجتمعات الوحدانية المذهب...». وكيف المجتمع الدين وقوله ليناسب هذه الاحتياجات وليقبلها. فكان الدين الشعبي مقابل الدين الرسمي، أي الدين كما يتم ممارسته يومياً مقابل الدين كعقيدة ثابتة للأخلاق ولاغية لوجوده كمؤمن.

والمجتمع في سيرورته التاريخية وفي ممارسة حياته العملية يفرض على الإنسان فيه السير في اتجاه محدد، وهو اتجاه اجتماعي لا ديني. وبما أنه اتجاه اجتماعي فهو لكل أعضاء المجتمع وليس لطائفة منهم أو دين. وهذا الوضع يمتد على أساسه، فتارة يومياً في خلق نموذج مسكني وحضاري، شامل عن طرير التفاعل والممارسات الرمزية، ولا مفر من التفاعل مع هذا النموذج الحضاري الذي يشمل جميع مجالات التفاعل الحضاري بما فيه الدين. «غير أن الدين لا يمكن أن يصبح جزءاً من رموزية النموذج القومي الشامل إلا متى خرج من إطاره للخصيص الخاص إلى الإطار الواسع العام، أي من الأخوة في الدين إلى الأخوة في الوطن».

يلتقط المتمون إلى الأساس الاجتماعي بذور تفكيرهم من تفاصيل ممارسة الحياة العملية ولتقاط السلوك والتفاعل بين الناس، فيقولون بين ما يقوله الدين وما تتطلبه البيئة الاجتماعية ويحاولون تأويل النصوص الدينية لتتغير في قلب العصر، ويعملون على فصل الدين عن السياسة بتوسل النصوص الدينية، ويرتقون إلى أن يصلوا إلى صياغة مفهوم واضح للعلمانية يتخطى مسألة فصل الدين عن الدولة وإزالة الحواجز بين مختلف المذاهب والطوائف ويصل إلى التأكيد على إمكان تنظيم شؤون المجتمع السياسية والاقتصادية والثقافية بالعلم العقلاني المستقل عن الدين. ولم يكن على عبد الرزاق ومحمد أحمد خلف إلا أن ينصر خالد أبو زيد وأطون سمادة وعادل صاهر ومحمد أركون إلا أن أثلة عن هؤلاء.

يعني تماماً المتمون إلى الأساس الديني حطوره ما يقوم به الفارثون الجدل للنصوص الدينية، والفارثون بفصل الدين عن الدولة وراقعوا راية العلمانية. فاتهمهم بشتى أنواع التهم ما كان الكفر والمروق من الدين أولاً، ولا الارتداد عنه آخرها. لم يكتب المتمون إلى الأساس الديني لمواجهة العلمانية

أنه خطأ. ويكون هذا الزوع هو القياس والمعار حتى دون أن يدري كيف

لذلك فإن الزوع الشخصي الاجتماعي الذي يسير حياة الرجل المتدين ويجعله محصوراً في دائرة إيمانه ورفضاً للأخلاق الذي لا يشاركه الإيمان عنه يختلف عن الزوع الشخصي «للدنيوي» (العلماني) الذي يرشده كضوء مجموع إلى المسلك الأفضل والأكثر انسجاماً مع البيئة الاجتماعية وخصوصاً إذا كانت مختلفة دينياً ووطنياً. لأن في كل بيئة اجتماعية تنتت نزوعات مختلفة نسبياً، من حيث نماذجها وتجمع فيما بينها آلية واحدة تتمحور حول ضرورة الانصياع للحس السليم الذي هو حس اجتماعي مقبوس في الأساس».

يحدد الأساس الاجتماعي متفداً له في طريقة التعامل مع الدين فهو يعتبره ظاهرة اجتماعية بالانصاف إلى كونه إيماناً لا هوياً. ولأنه كذلك، فهو يساهم، بصفته الأولى، في بلورة مقولة المجتمع الواحد «أيدولوجياً» التي تنتمي إلى الأساس الاجتماعي، بما أنه ديني (علماني)، وبصفته الثانية في بلورة العلاقة الثنائية بين الأساس المؤس (أو غير المؤس) والخاص فالدليل كظاهرة اجتماعية، نشأ وارتقى بعمل تطور المجتمع الإنساني وسيبقى يتطور بتطوره. ولا يمكن فهمه إلا عن طريق

ربطه بالظروف الاجتماعية التي نشأ فيها، وبفهم كس تقاعله مع هذه البيئة في إطار زمانها والمكان. المتمون إلى الأساس الاجتماعي يتصور أن ثقافة المجتمع هي الوعاء الشامل للدين، فترصد مختلف العناصر الثقافية من سياسية واجتماعية ودينية أيضاً، وتوسم بهوية هذه الثقافة بمجرده دخولها في عناصرها. وهذا الاعتبار يحد النظر إلى الواقع الاجتماعي الموضوعي على أنه شاذ تاريخياً لأنه شاذ ثقافياً متبع لقيم اجتماعية دينية عاكسة لديمقراطية الواقع الاجتماعي الذي نشأ فيه. وعليه، فإن الدين لا يمكن إلا أن يرتبط بملاحة تاريخية وموضوعية مع المجتمع أو مع أحد عناصره، وإلا حكمته تناقض داخل على حد تعبير د. عادل صاهر في كتابه القيم «الأساس العلمانية للفلسفة». وإذا كان لا بد من التعامل مع النصوص الدينية، فإن هذا التعامل يتم بحتمية أسقية العقل على الدين وذلك بتأويل النص الديني من أجل عاية واضحة ومحددة هي خادمة المجتمع، وليصير، من أجل احترام ما يمكن أن ينتج عن مسألة التعدد الديني والمذهبي، هو الأساس لانتهاء الإنسان، وكل ما عداه عنصر من عناصره موجود لحضته فقط. وإذا تقاطعت مصلحة المجتمع مع مصلحة الدين من حيث هو عقيدة ثابتة للأخلاق، وهو ما يحصل في المجتمع المتعدد دينياً ووطنياً، يتوجب التأويل ليصير في خدمة المجتمع ونصرت من أجل الانصياع على أية مشكلة يمكن أن تهدد السلم الأهلي في المجتمع أو

Mircea ELIADE. - (١)
Le sacré et le profane.
FOLIO, Essais, 1989,
Paris.

(٢) - نموذج تكلم العلمانية
المتعلقة بما إلى العلم وأين
إلى العلم وهي مرادفة لكلمة
ديويون. ولم تستعملها تماماً
الخدمة المنقولة عن العرب
للتعبير حول هذا المفهوم
ولكنها المتطابق مع إجابته
أشهر

- عبد صاهم، الأساس
العلمانية للعلمانية، دار
الناسي، ١٩٩٣، لندن، ص
٣٧ - ٧٥

Pierre BOURDIEU. - (٣)
Le sens pratique édition de
Munich, 1974. Paris. P 113
1-5

(٤) - جورج فسر، تعتمد
الأديان وأنظمة الحكم، دار
الناسي للنشر، الطبعة الأولى
١٩٧٩، بيروت، ص ١٩٧ - ٢٠٠

(٥) - مصطفى عطية،
المجتمع، الدين والثقافة،
جورج فسر، ١٩٩٢،
طرابلس، ص: ٦٨
وللتفصيل حول هذه المسألة
أنظر: بورديو، مذكور سابقاً،
ص: ١١١ - ١٣٤.

(٦) - فريدريك ماستر،
المعرفة، المجتمع والتاريخ،
جورج فسر، ١٩٩١،
طرابلس، ص: ٦٥
وأنظر أيضاً
الفهم بالعربية ظهر في هذا
الكتاب

(٧) - كتاب الله العلماني، أبو
الخطا، دار الفلاح للدراسات،
١٩٧٩، بيروت

(٨) - فؤاد الحسن الحصري،
إمامة الشهيد، وإمامة الخط،
مركز دار الجامعة، ١٩٨٨،
بيروت، ص: ٣١٥

(٩) - محمد ناصر الألباني،
استكشاف مختار وبعدها، المكتب
الإسلامي، ١٩٨٦، بيروت،
مؤشر، ص: ٩٧، ٩٨.



قصيدتان

علي مطر

معتقل

■ بعدما قطعت الحرب يده اليسرى

(يكتب باليمين)

أصحى معتقلاً لمكرة الخطوية

لنظر الخواتم والساعات

في محلات الصاعغة...

وإلى هناك بكل يوم،

صار يسرب

كأنه في سلة □

ضجر

■ الثقبوب حزينة

حين أدرك ذلك

ربان اليوم

سبيل ساعاته

وحفر على درقة الحزانة:

الثقبوب حزينة

حين أدرك ذلك

ربان اليوم

سبيل ساعاته

وحفر على درقة الحزانة

الثقبوب... □



(*) شعاع من لبنان له
ديوان «المرعد» الصادر عن
رياض الريس للكتاب
والنشر لندن بيروت،
نوه به علي هامش جاسنورة
-يوسف الحمال للشعر-
١٩٩٢

ومن يثني في ركاتهم من المتدين إلى الأساس الاجتماعي، سل
التصنوا إلى الممارسة العميقة «الشعبية» للدين في الحياة
الاجتماعية وعملوا وما زالوا يعملون على تضيق الفتوة من
المقيدة الدينية من حيث هي كئي يشمل العبادة والعبادة
والدين والدولة والعمل وبين الممارسة العملية. وقد قال أحد
المفكرين في هذا المجال أن ثمة الكثير من عادات الكثير
وقد تفرق في الشريعة أنه لا يجوز تقليدهم فيها، وفي ذلك
أحدث كثيرة جداً كت استوعبها وخرجتها... بعضها في
الأمر ولخص على عملهم (غير المؤمنين = غير المسلمين) في
عاداتهم وأزيائهم وعاداتهم... كيا قرو أنه لا يجوز طلب
الرجعة لموتهم... وهذا ما أظهره «مارسيا» ليداء في تصور
الرجل لشدين (المؤمن) لعائلته الخاص، أي عالم المتدين إلى
الدين معه والمؤمن به، وللعالم الآخر الجهول الذي يحبه
عائلته. فعائلته هو المقدس وب يحيط به مقدس ومسلم ودين
حرب. ومع أن العالم الذي يعيش فيه المؤمن هو العالم
الحقيقي، فأي عالم آخر هو وهم وعياء Chaos (إلحاد، ص
٣٣، ٣٥).

وعليه، يعمل المتصون إلى كل من الأساس الاجتماعي
والديني في اتجاهين متقاطعين
المتصون إلى الأساس الاجتماعي اعتبروا أن العلاقات
الاساسية بكافة وجوها هي علاقات اجتماعية شرعية، وكل
ينتج عنها كذلك. فهي من إبداع المجتمع بكنهه... فكنها
الاختلاف الديني بممارساتهم العملية وبوجههم حقيقة دينية
الاجتماعي، وأزالوا التواءات منه وجعلوه مقبولا من الناس
الأخر أو من أية طائفة من طوائفه وأقروا بأهمية التنوع في إضاء
وحدة المجتمع. لذلك فهم يبلداهم لطرق تعاملهم جعلوا
من الأساس الاجتماعي عامل توحيد وإن اختلف الدين.
لتمتصون إلى الأساس الديني اعتبروا أن الدين يلبي الآخر،
بما أنه يمثل الإيمان المطلق، أو حل الأقل، ينظر إليه على أنه
أمر. واعتبارهم هذا فهم النقيض لتوجه المتدين إلى الأساس
الاجتماعي. ويعون تماماً ما يقوم به هؤلاء من إيراد توحيد
أعضاء المجتمع بمختلف «شبهاتهم» الدينية والطائفية فعدوا
إلى الأصول ليعيدوا إيراد التصرف الشرعي بتضييق المسافة
بين الممارسة والإيمان وتنشئة الممارسة الإيمانية للدين من البذع
المتصقة بها من الخارج لتبقى في صانعها هذه تصاعدا الإيمان
الديني معه ويصعب عملهم على إيجاد مجتمع مفضل على
مقاس الدين وحتى على مقاس المترين ساديين، وما هو
خارجة مجتمع آخر أو مجتمع «الأخر» فعملوا سادس على
إظهار ادين في سطرته إلى الآخر، وفي طريقة تعامله مع
الآخر، وكأنه يفرق ولا يوجد، ويصعد النتيجة يظهر الدين
نقيضاً للمجتمع الذي يوحد ولا يفرق. □





آراء

الحل المبارك

شوان مريد
سورية

عليها. وفي هذا الاعتقاد من الدجاجة والسطحية ما فيه، يبحث لا أدري هل تعتقد الحكومات حقاً أن هذا التكتيك له أي فائدة أم أنها تدري ولكن ومكروه أنذاك لا يعلو؟ إن هدف الأحزاب والمنظمات (الإسلامية) هو السلطة ولا شيء غيرها. وإن فتنشج الدولة) لن يمنحها أي طرف غنفي، والأحداث تظهر بوضوح أن أي من الحكومات التي ليست لئوس الشريعة. من اليكسان حتى السودان) لم تنجح في تخفيف غلواء الأصوليين ضدها. والذين هنا ليس إلا وسيلة سريعة للوصول إلى هذه السلطة بدلاً من الجهد الطويل والشاق والمصاريف الباهظة لإقناع الناس بفتح المراكز الحزبية، تصنع المساجد - المنتشرة في كل أنحاء البلاد - مراكز جاهزة لهذه الأحزاب، وليس الصليبية وتطويل اللحية ليس أكثر من (عدة الشمل) اللازمة ليصبح المرء مجاهداً في سبيل الدين حتى وإن كان من أصحاب السوابق. إنهم الملاحقة والكمال في أفغانستان فلماذا حدث؟ لقد أرى من دماء المسلمين في الصراع على السلطة أضعاف ما أرافق النظام السابق، والصواريخ (المؤمنة) ترجعه عمداً إلى أحياء كابول الرديحة بالقبوس التي حرم قلبها، فأين الإسلام من كل هذا؟ بل إن أبسط النزاع الإسلامي وأحكام الضمير؟ وفي إيران ما بعد الشاه أيدي، بعد الثورة، معظم الفئدة الذين كانوا رفقاء درب الخميني، من طائفتي حتى قطب رادة وهي صدور. من أعدم أعدم ومن هرب هرب. ودأبنا من أجل السلطة ودأبنا ألهمه نعمها؛ غيابة الإسلام!! فإذا كان هؤلاء، الذين وقفوا حياتهم كلها من أجل إقامة الدولة الليبرالية الإسلامية عتروا الدين، فمن سينتج من هذه التهمة؟

إن حجة تطبيق الإسلام سافطة من الأساس لسبب، أولها أن هذه المجتمعات تعمل في بلاد إسلامية أصلاً وليس في بلاد عدائية (إما عدا تركية ولبانية)، أي في بلاد تطبق الإسلام أو التكم الأعظم منه وذلك سواء من ناحية المبادئ (إنشاء المساجد ورجالها - الأعياد الدينية - أداء الصلوات - إلخ) أو من ناحية تنظيم أحوال الناس (فواصين الرواح والطلاق - الأرت.) فعدم تطبيق الإسلام حرجياً (وكل جماعة لديها إسلام حرجي خاص بها) ليس حجة لقتل الناس لأن النقص من طبيعة البشرين والكيف له وحده، وليس كذلك؟ السبب الثاني إن تطبيق الإسلام لا يكون باطلاً النار على السباح (قد يكون بينهم مسلمون) ولا ينفذ المبادئ الكافرة لتشويهه الفتيات غير المحجبات. ليس هذا هو

إن لجوء معظم الحكومات العربية إلى مثل هذه التكتيكات ناجم عن حرافتين واسعتي الانتشار تتبناها هذه الحكومات (والكثير من المفكرين): أولاً: أن التيارات الدينية والسلطوية متشابهة تماماً شديداً فيما بينها إلى متطرفة (ومعتدلة). وإن اتجهت الحكومات إلى المعتدلين وتغلبتهم سيؤدي إلى أضعاف المتطرفين وإعادة التورط في الفقد والخنقة أن هذه الحرافة سريرة عن صحتها شكل شبهة فقط. أما

أعادة التوازن المقصود هو ما سرفعه، ولكننا لا نتكلم عن التوازن بين الطرفين والمعتدلين بل بين الذين يهوديون القوى الهلالية بكل من يحميها الرأي من حيث لا يدري، فبعد أن اعتادوا على أن يكونوا في مركزهم، فقد انقلبوا على أعقابهم في أوضاعهم سي. هيأنا وعدينا المؤسسات المعتدلة، هي جميعاً يسيطر عليها مركب تحريبي عبي قيمي مشوّش بتبريرات مقدسة وإلغية، لا بد أن يظهر من مركب المؤنة لغايات خاصة به، وسرعان ما تصبح هذه المبادئ والمطامع هي أيضاً مقدسة (ولا بأس أن تكون موحى بها أيضاً). ومن السهل بعد ذلك أن يصبح كل من يمارسها ملقاً، ملحداً، مرتدّاً، إن أحرر الأنطوانة المهفودة... ما الدور الذي ستؤديه تلك المجتمعات؟ سينتجون الرعايا بعتاري وتوجيهات طويلة ومعقدة عن ضرورة الحجاب للنساء وعن شكل الحروف الذي سيذهب في عهد الأخصى، ولونه، ووزنه، وطول قسريته، ينسج سيمفون كالأصنام عن مشاكل (عابرة) كحداثة التأثير الضعيف ويتأني في مثل تلك المجتمعات، هو عافة الترويج القسري للفتيات الصغيرات. هل هناك مخالفة في هذا الكلام؟ هل يستطيع أحد أن يأتي بأي مثال عن حجة جدية وشاملة أو صد عداة التأثير كما أسلفت؟! الخرافة الثانية لتخلص في الاقتصاد بأن هدف الإسلاميين الرئيسي هو تطبيق الإسلام وإعلاء شأنه وإن الدولة، بتفديده التنازلات، وأجها جانبهم في نزاعاتهم الفكرية والقانونية مع القوى العلمانية والديمقراطية، ستخفف من هجومهم وغرهم

■ فرأت منذ أيام خيراً في إحدى الصحف اليومية يتناول غلة وضمتها حكومة عربية، لتطوير ثلاث بلدات في أقصى جنوب البلاد، ضمن برنامج تنمية شاملة للمنطقة. ويسمي الخبر المشاريع التي تنوي الحكومة إنشاؤها، شق طريق عرض يربط المنطقة بساقي البلاد، بناء مشفى مركزي، مدرسة، محطة مياه، ومجمع ديني. وذلك في كل من البلدات الثلاث ويمكننا باستقراء بسيط أن نؤكد سلفاً أن (المجمع الديني) هو المشروع الوحيد الذي سينجز في وقته، وهو المشروع الوحيد كذلك الذي سيساعد المواطنين حكومتهم في إنشاء لاد فيه إجراء، وهو أجر روسي بالطبع ولكن لا بأس، فكلنا مذنبون، ونحتاج كل ذرة من الأعمال الصالحة لنجوا بأنفسنا من العذاب الذي يترصدنا منذ ولدنا! أما الملتقى فسيفتقر إلى الأهمية والتجهيزات، والمدرسة إلى الوسائل التعليمية، وسيظل ثلثا بشرى من مائة لمدة طويلة! وما يعملني متأكداً من هذه النتيجة. هذا هو سأل كل المشاريع التنموية التي قامت بها الحكومات العربية منذ الاستقلال وحتى الآن! نصف منجزاً.

هذا الخبر نموذج للطريقة التي تتعامل بها السلطة مع التيارات الدينية السلفية، فهي منطقة متخلفة مهملة منذ عقود وفيها ثلاثة مشاريع متواضعة للتنمية. ارتأت الحكومة إنشاء ثلاثة مجتمعات دينية - في منطقة واحدة - وذلك في بلد يعاني من صعوبات جمة في تأمين النسوة وروؤس الأموال اللازمة (وكمال معظم البلاد العربية) وكان هذا ما ينقص هؤلاء المساكين الفقراء المزيد من تعيب لعل... يندرج هذا العمل ضمن فهم عمده للدين ينص، مثلاً، على أن إنشاء مسجد ما حتى لو كان فيها أكثر من مسجد قائم، هو أكثر ثواباً وأقرب إلى الله تعالى من بناء، قل - مدرسة للبنات. وهذا الفهم الذي لا يمل الأمانة من تسويته في عقول الناس هو الذي يعني متأكداً من أن الناس (أفراداً وجماعات) سوف يساعدون حكومتهم في تمويل وإنشاء المجتمعات الدينية. فقط.

الاسلام معها قالوا. هذا إرهاب
ما الحل؟

حصل الدين عن الدولة وتأسيس الدولة العلمانية
هذا المخرج الوحيد من المأزق الفكري الحاد الذي
ترزح تحته مجتمعاتنا العربية. لأن الدولة العربية التي
نشجبت لم تعد تقوم بدورها في تحديث مجتمعاتها
وعصرنته، وفي الوقت نفسه عجزت عن حيلة الفكر
التنوير السحار السلسي، لأها هادت الأخير
سنوات طويلة ظناً أنها تحافظ على توازن موهوم،
فكانت كمن يخفر قمره بـ"يله". ففي مجتمعاتنا العربية
الغارقة في الأمية والجهل والمحاكمة عقول أبنائها
ببعييات عصور الاحتياط، ظلت الأنظمة العربية
منذ ما بعد الاستقلال، يحكم تعاملها اليومي مع
عالم شديد التعقيد ومتغير دائماً، تلعب - إلى هذه
الدرجة أو تلك - دوراً تحديدياً وتوسيعياً في هذه
المجتمعات. ولأن الدولة العربية التي تزخر هذه
الأنظمة مضطربة، لأجل بقائها لنفسه، أن تلتقي الحد
الأدنى من علوم الإدارة والسياسة والاقتصاد
والعقيدة، فإن نسبة الخيبة المتعلقة في كوادرها أعلى
بكثير من نسبتها العامة داخل المجتمع، لذلك كله
ضد ظلت هذه الدولة تسبب مجتمعاتها بخطوة أو
خطوتين، تسببها ودهامها، متذبذبة على عطلات
بالقمع تارة وبالترهيب تارة، وحالياً عندما تغفلت
التأثرات السلبية في هذه الدول، وباتت تهدد جدياً
هذا الدور، أصبحت العلمانية هي المخرج الوحيد.
لأنه إذا برده القضاء على الدين أو القضاء، للدولة
العلمانية لا تعني الدولة الأخلاقية والمطالبة بفصل
الدين عن الدولة تعني أساساً أن يشل الأمانة
الصالحون شؤون الناس الروحية وتركوا تسير أمور
الدولة والناس البدنية لمن يفهم أكثر منهم في هذا.
ليس علماً اقتصادياً من لا يعرف من الاقتصاد سوى
أن الربوا حرام، ومهياً تبحر المرء في كتب الفقه
والشرعية فلن يكون معطاً إيجابياً أو حبيباً في
العلاقات الدولية لأن تلك الكتب لا تحوي شيئاً من
هذه العلوم (وليس المطالب منها أن يحوي). نعرف
أن العمل الباركة كسرتيف حقا مثل هذا الكلام،
لأن من مسلمانيته أنه ما من شيء في الماضي والحاضر
وما سيحدث في المستقبل - إلا متضمن في كتبهم
السفراء! وهذا يشمل - برأيه - كل العلوم الطبيعية
والإنسانية، والفكر، والفنون، والشرائع - إلخ.
فأذلة اكتشافنا قل الجميع، والطب لدينا مثل في
الحل والصل وجراح الذبابة، أما علوم القضاء
الحديثة فأين هي من كتبنا التي تصف السلوات،
وسكانها، وطبائهم، وطبائهم ٩١ من يستطيع أن ير
كذلك، حياذلة، وكيف يمكن أن يأتي أحد ما بأي فكرة
لا توافق كمي المعرفة هؤلاء؟ المعتدلون، من جهة
أخرى، سيقاؤون أن ليست كل الأحكام لديهم،
ولذلك كان الاحتجاج والقياس. ولكن المشكلة أنهم

لا يمتثلون ولا يقبلون. وإذا اجتهد غيرهم،
صاودوه. النتيجة واحدة.

إن فصل الدين عن الدولة هو الشرط الأساسي
لكذلك لتطبيق الديمقراطية (التي ينادي بها الجميع ولا
يركزون على هذا الشرط لتطبيقها). ومدون العلمانية
تصبح الديمقراطية - إذا طبقت - عرجاء ممسوحة،
لأن وجود صيغة عليا مهيمنة، لا تتناقض، على هوية
المجتمع تعني مسقاً إمكانية التعبير والتعبير، وتلقي
طالاً كتبه من الشك على حقوق الأقليات الأخرى
داخل المجتمع والتي توجد خارج هذه الصيغة.
وهكذا تنحب قرارات (حظيرة) مثل قرار البرلمان

قطة كليستون

محمد كمال السخيري
تونس

ويصف لحرق الشعور بسنوي عبية الضيق
عنين معاني الحال لاختقة فيه أن يسير والمسير
استغنى صماء ويخسوط عبيكوت؟! الفلتر من صا عدا
الزمن، واغباريون من ذواتهم كالفلقام تبت من بين
الضخ ثم تنحدر كل لحظة عاشها أصبحت أسطورة
دم وحياة للذات. فاني عيشة فكرية وأني تفكير
سياسي يسبحول هذا العالم العربي الشقي الذي
جاء به ١١ صاعق البقع برصعة غريبة أو رسم كاريكاتوري
على جدران الزيف المذاهب والذليل المختل!! هناك
وراء البحر تلاحق الصحافة وروز النشر الكتابات
ليشروا إبداعهم ويغشوا الأفراد بأحزابهم ولذوقهم
مأرجاعهم!! هناك نحاول التماسه أن ترقى بنفسها
لتتخلص عالم الكتاب في حين يستجدي الكتاب
العربي دور النشر والصحافة والقارى ليحرض لهم
رؤياه بضاعة لم تصنف كإنتاج وطني بل أجنبي، ولم
يعترف بها كبحث إنساني للذات وجير دليل على ذلك
مزاينة وزارة الثقافة قبل قطر عربي... فلا غرابة أن
يعرف الكاتب عن الكتابة والقراءة والمطالعة، حتى
يجر الاختلاف والتشوخ لأنه ما فيه يمتدح يسؤال
عن سرمد كاندلهر وهو: لماذا كتب؟ ولماذا كتب؟
وعلى بعد؟؟؟

فإذا ما بعد هذه الحياة للذات والتعري أسام الملا
يجسد ذات متصغر مع القيم وسام المستقبل مضيئة
كالحياض الخراب إليه؟ وهل يكون وجوده كذبة بقاء،
بينما تبصير فلة كليستون فتدور حركات العاقلات
لنوت اللاجئ والمطامح الحامين لأن الورق لا يبي
ولا يطعم من جوع، وما على الكاتب العربي إلا أن
يستقر، ذاته قبل البحث عن قضية نتلاخه فلا
تسك به كاستراب في عيون الطمأن والعاشقين!!

■ إن الكاتب في خضم التحولات والتغيرات
التي تتوالى يوماً فآخر بسرعة غير عادية للعقول أحياناً
ولن نترس أقصى الاراس؟؟

سؤال بديع موهلن الخفقين في أرجاء العالم ملا
إستياء، لكن الإحالية عني طفت صياحي هذا
أصلي الرحيل واليكون العثم سبحانه الشوق التي
لقت دون مطا

إن محاولة الإجابة عن هذا التساؤل من لدن
الكاتب تجعله معاصراً محاوراً نسبة وإجتماعية
وثقافية وسياسية مثلث سوراً من أسوار التمرق الذي
والثبة والتعلق في أجواء الشرب المصدة كالماني
الذي لن يعود، فأين الكاتب العربي من هذا التصرف
وأين ذاته من ذوات الآخرين؟؟

لقد عرف عن الكاتب العربي كقولوه باقني الغربة
والإشتراكية وديان الإكتئاب فيه، وسيطرة اليأس
والفقر على رؤيه وأفاقه مما دفعه إلى الحلم معالم
الجهل والتشوق نحو الأرقى وتفكيك فيود الضمت
وعلاوة التحني بضر في الماضي وإرتسامات عرجوة
للمستحيل الضبابي تحت ضغط نفسي حاد وصغار
احتجائي غراب أحياناً، فكلما حاول البحث عن ذاته
الغائبة خرج من ذاكرته كالحلم النفسي، فلا الشبهة
تكفيه، ولا المادة تسببه مناعه، ولا شر آثاره يكفى
حراجه ما الذي يريد أن؟

إن الكاتب العربي يربو إلى الحرية في أجل وأرقى
معانيها، ويتطلع إلى التلذذ بالحياة كما وجدت
فالحصار الجوهري يقض مضجعه، وأسوار الضيق
الفتت تحجب رؤاه فأساسي يتشاهي بين الإبداع
والارتداد الإبداعي، يغور في جراح الوطن كالزجاج
العائر فيه، يلجمه الضمت في زمن تدوي فيه المدافع

صناعة القهر

علاقة التعليم بالابداع في المجتمع العربي

مصطفى صفوان

Adaptation والتكيف، حيث يعني التجديد السعي إلى التغيير بإعادة بناء الموقف بمزج من الأنماط والصيغ ووجهات النظر المألوفة حيث تقدم حلول مغايرة للحلول المتوقعة، وأصحابها يتسمون بالإشمان بأداء الأمور على نحو مختلف".
ويستخدم مصطلح التفكير الإبداعي أو الإنشائي Productive Thinking، كما يستخدم مصطلح التفكير الافتراضي divergent للتعبير عن الإبداع ويعني إيجاد اتجاهات متنوعة في البحث واستخلاص حلول مبتكرة في مواجهة طريق معبود، وذلك مقابل التفكير النمطي الإنشائي Convergent".
وقد يميز مصطلح الابتكار والذي يعني أسلوب في التفكير والسلوك".

وقد يتباين مصطلح آخر هو الموهبة".
وأي كانت التباينات في المصطلح بالنسبة للإبداع، فإن الاتفاق حول معنى الإبداع هو أكبر وأقل تبايناً. فهو نوع معين من السلوك يصدر من شخص أو جماعة تواجه مشكلة فيحاول أن يجد حلاً لها، وبأن هذا الحل على كفاية عالية في أداء المقصود منه ويكون في الوقت نفسه حلاً غير مسبوق".

ويعني النشاط أو العملية التي تقود إلى إنتاج بنصف بالخيال والإهتمام والأصالة والقيمة من أجل المجتمع، أما الإبداع بمعناه العام فهو إيجاد حلول جديدة للابتكار والمشكلات والتطلع إذا ما تم التوصل إليها بطريقة مستقلة حتى إذا كانت غير جديدة على العلم والمجتمع".

ويعني الإبداع أيضاً قدرة العقل على تكوين علاقات جديدة تحدث تغييراً في الواقع وهذه العلاقات الجديدة ليس في الإمكان تكوينها من غير عقل ناقد لعلاقات قائمة".

وقد يجعل معنى التحدي: فهو جهد فعلي ومثير، جهد متحد يستهدف إقامة الصلة بين شتات عناصر القوضى التي تحكم الواقع البشري". وهو عملية فتح، وليس عملية تقليدية، وعملية اجتهد وإدارة، وأصرار ومواجهة".

■ يمثل طرح سؤال التعليم والإبداع طرحاً ناقصاً مشوهاً دون طرح السؤال الأكبر عن موقع الإبداع في النسيج الثقافي للمجتمع نفسه، أي حول علاقة التربية العربية - باعتبارها دالة ثقافية - بالإبداع

ومن ثم، يصبح إجماع البحث الصحيح - في رأيه - حول مدى إيمان النسيج الثقافي المجتمعي بالإبداع، ومدى ترحبه به وقبوله. فهم السبيل الإجباقي الثقافي - إنني - هو المقدمة الضرورية لتأسيس مفهوم الإبداع داخل القصور والمدارس والافتقار العملية مغلقة، ومتوردة، وتندور في الإطار الفني فحسب.

ليس هناك اتفاق حول تعريف الإبداع وإن كان الاتفاق كبيراً حول معناه، ولذا استجاز هذه المداخلة إغراء (أو التزام) تعريف الإبداع إلى الاهتمام بمعناه الخاص والعام، وتفاوت الرؤى والتصورات والسيقات التي تقترب منه.

يشير التعريف الموسوعي للإبداع بأنه القدرة على استحضار شيء جديد إلى الوجود، ويظهر في فعل الأفراد، كما تحدث العملية الإبداعية داخل الشخص أو الجماعة ويتباين حدود الإبداع فقد يكون اختراعاً ميكانيكياً أو عملية كيميائية جديدة أو حلولاً جديدة للمشكلات في الرياضة والعلوم، أو تأليف مقطوعة موسيقية أو شعرية أو قصة أو رواية، أو شكلاً جديداً في الطباعة، أو صياغة نظم دينية أو فلسفية جديدة، وقد يكون تعديداً في القانون، أو طريقة جديدة في فهم المشكلات الإجتماعية".

وإذا كان مجال الإبداع واسعاً كما رأينا، فإن التفاوت قائم أيضاً في المصطلح المستخدم للتعبير عن الحالة الإبداعية. يستخدم البعض التجديد Innovation في مقابلة التقليد



كاتب وباحث من مصر

ومعنى الإبداع في رأبها يمكن أن نلخصه في مصطلح (المجاورة) بما يعنيه ذلك من تحطّي القاتم - أساليب وتلفّاح وروى - إلى الحديد والتبرّك، ودفع التشكيلة الرأفة في الوصف المعنى إلى أرضية جديدة، وتحوى الحلول المعروفة إلى أفق جديدة وتغفر إمكانات المواجهة والرغبة في تطوير الأداء والتي إلى الأصل

والإبداع هذا المعنى هو قيمة إنسانية عليا، ودالة كاشفة للحوية الإنسانية وديناميكية الجماعة من خلال أفرادها . وكما يقول فرانتك بارون (جامعة كاليفورنيا) : إن الإبداع قوة فريدة في الكون، وهبة الحياة للنوع البشري .

قرد وأشجار

فلتلق على ضرورة الإبداع لنا، بل انه لا خيار لنا في صياغته، فبدع أو لا بدع، أي تكون ونبقى أو لا بدع فتتحول إلى قرد فوق أشجار أو أرواق صفراء دالة سدتها الأشجار في مواسم الرّياح . . وكما علمتنا البيولوجيا، فالتنوع الفردي أي المتغيرة، هو الذي يغذي الإرتقاء، ولا يتم الانتعاش أو التغير إلا بسين المختلف، وإذا كان مستقبل الحضارة البشرية مرهوناً بثقافة الإبداع، لا ثقافة الدكرة وذلك بسبب علم السرّيات والسحي خلف الصليبات الآلية التي تستهلك العقل وتغتنم من الإحساس بمسحة الإبداع، بما يؤدي إلى خلق ملايين من المبدعين، كما أن تعقد المصنّح المعاصر سيفر مشكلات جديدة تتطلب روحاً إبداعية جديدة من خلال تطوير القدرات العقلية الإنسانية^(١١).

ومن الملاحظ أن غلبة البحوث النفسية في مجال الإبداع باعتبار الإبداع ظاهرة فردية، مما يثير - أحياناً - بعد التصير الإيجابي للإبداع، باعتبار الإنسان كائناً إبداعياً يبدع داخل سياق إيجابي معين، ويعني هذا كون الإبداع عملية إبداعية، والإبداع الفردي المنعزل عن أرضية تشكل مشروعاً حضارياً جامعياً يصعب أن يؤقّ ثماره.

وتقبل هذه الملاحظة إلى التذكير على الشروط الإبداعية للإبداع، أو باعتبار الإبداع نتاجاً إبداعياً لبنى ثقافية وعلاقات إبداعية.

وإذا كانت جوانب الإبداع أربعة: عملية الإبداع والتلّاح البدع والشخصية البديعة والتلّاح الإيجابي للإبداع، فإنه الأخير - هنا - هو بغيته.

اكتسب الإبداع اهتماماً دولياً ملحوظاً، وأصبح مفهوم الإبداع الذي Endoge الرنائج الرئيسي لليونيسكو خلال العقد الأخير وعرف أبو عبد الملك الإبداع الذاتي كدالة إبداعية بأنه الإبداع على الخصوصية الذاتية لتقديم مضمّن ومساكك جديدة غير منقولة لمواجهة تحديات وإنشائية

التحديث، وكذا طرح تساؤلات جديدة بما يصاحبها أحياناً من أصابات جزئية وراثية^(١٢).

والإبداع كسجيد لمجد إنساني، إما أن يبقى متوقفاً في الحلول الذاتية للفرد، وإما أن ينصر في إيقاع جماعي يخص مختلف القدرات الفردية على تطويع وتحسين شروط العيش، والإبداع بهذا المنظور عملية ذات أبعاد اجتماعية تستمد مقوماتها من ثقافة الجماعة وتسهم في نفس الوقت في تضيير الحساب الجمالية والفنية للأفراد^(١٣).

إلى أي مدى يؤمن النسيج الثقافي العربي بتركيباته وتعتيداته وآلياته مساحة واسعة من الإبداع؟ وبصيغة أخرى، إلى أي مدى تمتلك الثقافة العربية قدراً معقولاً من التسامح تجاه مفاهيم الغيرة والتعاور للبدع؟

أحدثت هجرة ٦٧ حركة نقدية عربية متزايدة عكفت على تحليل بنية المجتمع العربي وتثريه تركيبه الثقافية ومحاولة صياغة ملامح للعقل العربي (الكائن والمرتجى)، وقد تقدم فلسطين زريق هذه الحركة بكتابه الشهير (معنى التكية) ثم تلاه مؤلفات باحثين ومفكرين عديدين حاولوا استخلاص أسباب المفزعة في طبيعت الثقافة العربية ذاتها، إلى جانب الأداء السياسي والتنظيم الإيجابي والاقتصاد الراهن، وشهد هذا الإبداع مؤلفات وجهود طيب تزيين وعبد الله العروبي وعبد أركي، وهما من رواد الفكر والوعي في عصرنا الحديث وحسن حنّان ودويهي ونجدة عاهد الجاهلي والبدع .

ونشأ مع مشام شرابي أن ذلك النصّ النقدي العربي أكثر من مجرد وصف السبيل لبني القاتمة (التي الفكرية)، الإبداعية، وتوفر لمزيد فكري وإشعاعي للأرضية المطلوبة لإقامة البنى البديلة ولا يتم هذا إلا بعملية نقدية مباشرة لبني التقليدية الأبوية القائمة في أنواعها كلها^(١٤).

وتعود السمة القمعية والسلطوية لـ Authoritarianism إلى الطبيعة الأبوية للمجتمع العربي، ومن السات الأساسية لهذا النوع من المجتمعات سواء كان عاقلًا أو قدامياً، سيطرة الأب في العائلة، شأنه في المجتمع، فالأب هو المحور الذي تنظم حوله العائلة بشكلها الطبيعي والوطني، إذ أن العلاقة بين الأب وبناته وبين الحاكم والحكوم علاقة هرمية، فإرادة الأب في كل من الإطاريين هي الإرادة الغالبة ويتم التعبير عنها في العائلة والمجتمع بنوع من الإجماع القسري الصامت المبني على الطاعة والقمع^(١٥).

ومن سيات المجتمع الأبوي يمكن أن نستخلص ما يلي:

عذراً غاليلى

لم يكن اعتدار بابا الفاتيكان للعالم غاليلى غاليلى في غاية ١٩٩٢ عن أسامة الكتيبة له، والمعاملة التي عاثهاها بسبب

(١) Kuper, Adam and Lescow The social science encyclopedia, Routledge, Kegan Paul, London ١٩٩١
(٢) Kritek, L. J. Adaptation and Innovations, Why new initiatives Get Blocked Long Rang planning, Vol 17 No 2 1984

(٣) حسن أحمد عيسى الإبداع في الفن والعلم، عالم المعرفة، (٧٤)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت ١٩٧٩
(٤) الكسندر روشكا الإبداع والماء والخاص، ترجمة حسن أو فهد، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت ١٩٨٩، ص ١٧

(٥) عبد الله محمود سليمان عوامل الابتكار في الثقافة العربية المعاصرة، مجلة العلوم الإنسانية، كلية الآداب، جامعة الكويت، ص ١٩٨١

(٦) عبد الله محمود سليمان والدراسة والنسب، عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، المجلد ١٩٨٣، ٣ / ١٤١، الكويت

(٧) مصطفى سوب مكي الإبداع، مجلة إبداع، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة مارس ١٩٩٢.

(٨) الكسندر روشكا الإبداع والماء والخاص، مرجع سابق ص ٩

(٩) مراد ذهب الإبداع، مدخل إلى التفصيل، مجلة الإبداع، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة - أبريل ١٩٩٢، ص ١١٠

(١٠) بل مالك البر عقل والإبداع، رفعة عالم الفاني، مجلة الثقافة العالمية، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، موقع ١٩٨٨

ان الموروث يكتب هالة القدس، ويخطى بجاذبية وسلطة واضحتين وتعلو قيمة المسيرة، وتبدو المغامرة الفكرية خروجاً عن المألوف. ومن ثم يكون للسلف كل هذا الضغط الفكري علينا، فتعمل على الدوران فيما قالوه وأعادوه ألف ألف مرة، فكلمنا مات مؤلف ما ليس ثوبه مؤلف آخر، وأطلق على مؤلفه اسماً جديداً^(١١).

تقف الثقافة العربية في الجزء الأكبر من تأثيرها وتغييرها الكلاسيكي والمعاصر في موقف معاد للحريبات وحقوق الإنسان. وما أن المعارضة قانونياً متمثلة، فالتأمر والتمرّد يصحان وسلية الإقناع الرئيس، ويعقل نظام الرعاية فعالية أي بنية اجتماعية تسيطر عليها، فهو يرى الإستئثار أهم من الأصالة، والطاعة أهم من الاستقلال الذاتي. يستحق موجة الإبداع ولا يشجع سوى القلة التي تسهم في الإبقاء عليه ولا يمكن للتفرد الخارجي منها كان شديداً أن يغير البنية الداخلية للمؤسسات الاجتماعية المبينة على نظام الرعاية^(١٢).

نحن إذن أمام ثقافة علب على ممارساتها وبنيتها الطابع القضي والنزوع إلى القهر والتحكم وعادة لا يشعر الأفراد بأنهم مفهرون بل يعتقدون الرؤية الصحيحة في تحديد سياسات القهر، على ألا يتبينوا أنهم يسلكون سلوك المتهور فيتهمون أنهم يتكلمون إرثهم الحرة. ويعتبر القهر السمة الأساسية للعلاقات السياسية والاجتماعية في العالم العربي فحصر الديكتاتوريات وسيطرتها على نظم الحكم، فظهر الطبقات والمصالح وسيطرتها على الطبقات الأخرى، وما يرتب عن هذا كله من سحق الديمقراطية واختفاء العدالة الاجتماعية. ان القهر قد أصبح سمة سلوكية في المجتمعات العربية في نظم الحكم والإدارة. وفي الحياة الاجتماعية، وفي الأسرة، وفي التربية والتعليم^(١٣).

ويعا لا تكون المساحة رحمة لتناقض القصور النظري لنشأة وغو علاقة القهر للباطنة للثقافة العربية، وإن كان آخرون قد تعرضوا لهذه المسألة بالتفصيل وخاصة أدونيس في «الثابت والتحول» وهشام شرابي في مؤلفاته الأخيرة، ومحمد عابيد الجابري في تكوين العقل العربي، ونظمد العقل العربي ومصطفى زيور وفؤاد زكريا وحسن حنفي أيضاً.

تتوالى نتائج علم اجتماع التربية الجديدي في الغرب والتحليلات الماركسية المدسرة منها والتفسيرية، مساقفة مسؤولية التعليم عن الإبقاء على علاقات تسم بالظهور وعلم التكافؤ، مما يؤثر على حالة الإبداع في المؤسسة التعليمية ناليلب.

نذكر في هذا الصدد جهود كارنوي Carnoy في دراسة

تعارض آرائه مع آراء الكتيبة في مسألة معرفية تتعلق بكون الشمس مركز الكون، لا الأرض كما كانوا يعتقدون إلا مثلاً ساخناً على معية تداخل السياسي والعرفي.

ويرتبط على أن يكون صاحب السلطان السياسي هو في الوقت نفسه، وبسبب سلطانه السياسي، «صاحب الرأي» لا «صاحب رأي»^(١٤).

وفي ظل صيانة الأوضاع التقليدية تتمكن السلطة من تهيش ومعاينة الأفراد وحض الناس على أن تكون على دين ملوكها وباسم الدين يكون العصاب صارماً لا يناقش وتكثر الكيوتات، وما أكثر الكيوتات التي لا يمرّ البعض حتى أن يناقش مع نفسه وحده، وكثير من الرعب والكتب، كذا أن يوجب هذه السهولة لولا هذه القداسة التي تتسع مجالاتها حتى تشمل السياسة (المدرسة والجامعة والحزب والمؤسسات باختلاف أنواعها وإجالاتها) وكلها زفاد الربيع الديني كلما انقسم المجتمع إلى مجتمع عام يمثل مشيئة الحاكم ظاهراً ومجتمع صام يمارس سرّاً كلا المنوعات على الأقل في أوساط الطبقات الحاكمة والطبقات الرجوازية بالنشأة

تعمل السلطة السياسية الأيوبية على فرض ترتيب الواقع ونفسه وذلك من خلال إعمال مكافئة الأمية، واجهاض الروح النقدية، وحصر الرأي الأحرار، بما يجيء إلى أن تتكفي العقيلة الأسعجة عن الفرد العور. يكسب توفيق لسفي لا تضالل القرارات دراية موجبة - اعلام موجه دون أن يتدرب على عصر الانسج وهو ما يلبس إليه أدونيس في توصيفه للفكر لتصبح داخل هذا السياق بأنه يكاد يكون في أخليه فكراً بالتي لا بالإنجاب.

ما الذي يمنع العقل من أن يكون فعلاً مبدعاً؟ ثمة عائقان هامان: المحرمات الثقافية ونظام التعليم، فالمحرمات الثقافية تمنع الإنسان من ممارسة الفكر الناقد، وهذا الفكر هو دؤوم لازمة لتجاوز الواقع القائم، وهذا هو السبب في أن لمبدعين هم أولئك الذين يتشددون تغيير أنماط السلوك لكي تلاحم الحريات الحليقة يمزج عن حكم الأقدمين أو التسليطين^(١٥).

ونظف قيمة الطاعة في المجتمع الأيوبي هي القيمة العليا، والعقل بوصفه عدلية ذاتية لا يمكن أن يفتني ويتطور إلا ضمن مناخ اجتماعي وثقافي يسمح بهواش العقل وباعتباره قدره على التفكير والتقييم والحكم لم يتعدى في نشته العامة على الإستئناس، لأن أنظمتنا التعليمية تلقينية تطالب بالخطف وإعادة الإنتاج ولا تسمح بالاختلاف وسلوك سيل السؤال وأحكم العقل يعني آخر أن التضخم الأيديولوجي في الفكر العربي الحديث المعاصر يلقي القل أو يعمل جاهداً من أجل احتواء نتائجه وأقصاء تساؤلاته المزجة^(١٦).

(١١) أسود عبيد ملك الإبداع والشرع الحضاري. كشتاب إسماعيل (١٩)، دار الهلال، القاهرة، مؤلفين ١٩٩١

(١٢) مراد وعة (مهر) سفل الإبداع، سلسلة الإبداع، المجلس القومي للبحوث التربوية والتنمية، ١٩٩١ (١٣) أسود عبيد الملك الإبداع والشرع الحضاري، مرجع سابق، ص ١٢٧، ١٢٨

(١٤) محمد سيلان الإبداع والحوية القومية، مجلة الوحدة والمجلس القومي للتربية، العربية، الرباط، يوليو ١٩٩٢

(١٥) هشام شرابي - السبق الحضاري للمجتمع العربي دار الطلبة، بيروت ١٩٩١، ص ٢٢

(١٦) هشام شرابي - السيرة الفكرية في المجتمع العربي المعاصر، دار الطبعة للتدعة والشرع، بيروت ١٩٨٧، ص ١٢٢

(١٧) زكي نجيب محمود تجديد الفكر العربي، دار الشرق، القاهرة ١٩٧٣، ص ٣٩ (١٨) ميلم بيركات الدين وسلفية في المجتمع العربي، سلسلار، سلسلار الإسلام وعدة (أدونيس عور)، دار الساتي، لندن ١٩٩١

(١٩) إسماعيل وهبة - مسقط الإبداع، مرجع سابق

(٢٠) محمد نور الدين فنية: لمعقول للمعقل في الفكر العربي، مجلة المسائل العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت - يونيو ١٩٩٢

(٢١) زكي نجيب محمود - تجديد الفكر العربي، مرجع سابق، ص ٣٩

(٢٢) جيس و. توكسبيد وأندرون - التعلم وتحديات المستقبل، عبد العزيز القوسي (محرر) هذير ملاني، روما، أكسكب العربي الحديث ١٩٩١، ص ١٢١

(٢٣) هشام شرابي - السيرة الفكرية في المجتمع العربي، مرجع سابق، ص ٥٥



«التعليم والإمبريالية الثقافية» والتي ناقش فيها توظيف الدول الكبرى التعليم لإبقاء علاقات الهيمنة والإستلاب وجهد بولز غينز Bowles & Gintis في توضيح دور التعليم في تحقيق السيطرة الإحتياعية على أعمال التعليم في مؤلفها «المدرسة في أمريكا الرأسمالية» ويرير بوردو Bourdieu الذي ناقش علاقة القهر المعوي داخل التعليم حيث تساهم المدرسة في وفور الظلم الإحتياعي وهو حقيقة وتذكر في هذا الصدد جهود الفيلسوف الفرنسي لويس التوسيه Althusser والآنكليزي برنشتين Bernstein في كشف دور التعليم في تحقيق علاقة القهر، وبالتالي تفسيح حدود الإبداع الإنساني داخل المؤسسة التعليمية إلا أن الجهود الأبرز في هذا الصدد تعزى للمفكر البرازيلي بولو فريري Friere صاحب نظرية تربية القهريين والذي فرق بين تعليم القهر المستند على الحفظ والتلقين أو التعليم البكهي وبين التعليم الخواري الذي يحقّق إنسانية الإنسان، ويهدف تربية القهريين عنه أن يحقّق القهريون إنسانيتهم، بأن يمرروا أنفسهم ويمرروا قاهرهم أيضاً أما الترية التي توجد في مجتمع القهر، فهي تربية إنسانية، ووسيلة لإستمرار استلاب الإنسان والتعليم عند بولوفريري، ووسيلة اكتشاف للحقيقة وليس عملية محايدة أو عملية تلقين، لآلة وظيفته السياسية التي تهدف إلى تغيير الواقع الإحتياعي وليس التكيف معهم يقوم على إعجابه المتعلمين والحوار المستمر بينهم وبين المعلمين^(٢٤).

التعليم البكهي :

فلذا تساءلت عن موقع التعليم العربي وموقفه من عملية القهر وارتباطها بالإبداع، نجد من يتشكك في قدرة المدرسة العربية على توليد الإبداع وتنميته، ولهذا تعتبر نظم التعليم مرهونة بطبيعة السلطة ودعمها وإرادتها ومعالها. ولتأثير نظام التعليم لا بد من تغيير النظام والسلطة، أي إقامة السلطة التي يكون هذا النظام التعليمي جزءاً من برنامجه ومن خطتها ومن إيديولوجيتها وبالتالي لا بد من تغيير السلطة أولاً حتى تتمكن من تغيير نظام التعليم^(٢٥).

ويطبع التعليم العربي بسمه القهر والقمع، فالتعليم باعتباره معطى إجتماعياً، يتحقق ويعمل من خلال الشروط الإحتياعية، بتطبيع طبائع القمع والقهر، حيث يحلّ العلم في نظام السلطة الأبوية على الأب أو الحاكم، وتصدر إبداعات المتعلمين عن طريق أسلوب التعليم القائم على حفظ المعرفة لتقديمه وإجرائها مقابل تطبيق مساحات الضاعل والإبتكار. يلاحظ زكي نجيب محمود أن العملية التعليمية تسير في حطين متوازيين، خط الدراسة المدروس وحده وخط لدراسة

المكتول عن الغرب وحده (تقريباً). وقد التقى الخطان عن نقطتين : كلاهما يدرس مادة مكتولة عن آخرين، وكلاهما جعل التلخيص والحفظ مهجاً للدراسة.

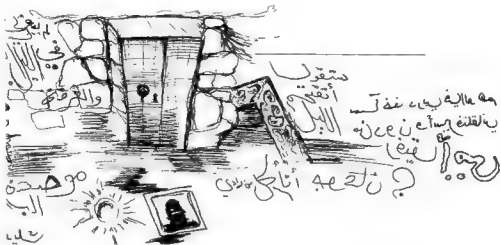
تشجع في تعليمنا العربي ثقافة الذاكرة، أو التلقين، أو التعليم البكهي، في مقابل ثقافة الإبداع، وتنشع في تعليمنا الإحتياعية الخاسمة التي تعتمد على مبدأ اليقين. كيف يمكن للتعليم أن يصبح مبدعاً داخل سياقات نقافي يجارب الإبداع ويعوقه، من العلاقات للنظر نفوس أصوات في السنوات الأخيرة تدعو إلى صياغة تعليم موك للإبداع ومشجع له، وقدمت صيغ وإقتراحات فنية مفيدة في هذا الصدد^(٢٦)، وإن كان ينذب عليها أنها تحسّرل الإحتياعي إلى مجرد أساليب وتقنيات فنية وترتكز على تحديث العملية التعليمية تجاه توليد وتشجيع قوى الإبداع، فلا تلتفت إلى انتساح الشروط الإحتياعية اللازمة للإبداع، وهذا هو المسكوت عنه أي التنافسي من محاولة تغيير النسيج الثقافي الذي يضم خلايا الطاعة والقمع، حتى أن إقتراحات زكي نجيب محمود في المؤتمر البحثي المذكور لم تخرج من هذه الدائرة الفنية الضيقة.

من المهم أن تشجع تحويل بنية العلاقات والمجربات التربوية لتكون حرة، إبداعية خلاقة وساعتار أن الحد الأدنى لتعليم المستقبل هو أن يكون المواطن العربي قادراً على التكيف مع التغيرات الإستساعة من حوله دون أن يفقد هويته وإتزانته، وقدراً على الإسهام في صنع المستقبل؛ سأل تشجع التعليم وأبعد للمتعلّمين كعاطلة متكربة خلافاً لمبادئه، وتصبح أهم سبيلت هذا النظام التربوي هي صياغة الوعي والعقل، وإعاط التفكير والسلوك، للنظر إلى الأمام وليس الإرتداد إلى الوراء، وأن يكون أفرادها خلاقين ومبتكرين ومبدعين^(٢٧). □



(٢٤) محمد يس سوسل
دراسات في الفكر التربوي
القصور، مكتبة الإبداع
القاهرة، الطاعة ١٩٨٦، ص ٥٢
(٢٥) راجع في عرض هذه
الطريات المدرسة القيمة
الثانية عبد الصبح سيد
أحد جدوى نظرية القهر في
إحتياع التربية، مجلة التربية
للمصاهرة، ع ١٦، مسركر
مسكتا للتشر، القصور
١٩٩٠، أما بولوفريري فراجع
مسلته التربوية، في

محمد يس سوسل، دراسات في
الفكر التربوي، القصور، مرجع
سائق، الفصل الثاني
(٢٦) محمود أسير، الصل
السوي والسوي السورال في
المعسكر العربي، القصور، دار
الثقافة الجديدة ص ٣٣٩
(٢٧) زكي نجيب محمود
راي في الإبداع وضرورة نمته
في عملية التربية والتعليم،
الإبداع والتعليم العام، مرجع
سائق
(٢٨) الترسج السابق
باعتقيل
(٢٩) محمد الدين إبراهيم
(عزير) تعليم الآلة العربية في
القدس الحادي والعشرين،
مشروع مستقبل التعليم في
الوطن العربي، منتدى الفكر
العربي، عمان ١٩٩١



بدر شاكر السياب:

في كنف الخطيئة

شراوي العربي

المغرب

حروب المدة المصاوي؟

ولاء سبيله جلا

من صدر لارض

الا ترعي

اثوابك؟ واليس من كفي؟

لم يبل عل مر الزمن،

عزويل الحائك، إذ يبل،

برموه، تعال ونم عندي

أعددت فراشي في لحدي

لك يا أغلى من أشواقي

للشمس، لأمواله النهر

كسل تجري،

لحاف الديك إذا دوى في الأفق

في يوم الحشر:

سأخذ دري في الوهم

وأسير فتلقاني أمي

بدر شاكر السياب

الديوان، ص ٦٠٨

الغرفة موصلة الباب

والصمت عميق

وستائر شاكي مرخاة

رب طريق

يتنصت لي، يترصد بي خلف الشباك والنوابي

كمترع يستأن، سود

أعطاه الباب المرصود

نفساً، ذؤبا حساً، فتكاد تقيق

من ذاك الموت، ويحمس بي، والصمت عميق:

دلم يبق صديق

ليزورك في الليل الكابي

والغرفة موصلة الباب

ولبست ثيابي في الوهم

وسريت. ستلقاني أني

في تلك القبرة النكل،

ستقول أنتنجم الليل

من دون رفيق؟

جوعان؟ أتناكل من زادي:

قراءة اليوم لنص الأمل



تجسد هذه الذات المسلوقة، رحلة البحث عن الخلاص وطرد هذا الموت البطيء الذي يشر الفتح والرجوع باعتباره رمز الشر (جوعان؟ أأناكل من زاني) فهي في وحدة مظلمة وقاتلة لا تتركز في سيرورتها على وسيط أو رفيق (لم يبق صديق) يعقم الصمت برأته في باطنها (لم يبق والصمت عميق) تعاني الأمرين وتعيش المأساة في كل شيء حتى في القضاء الذي يحملها (الفرقة موصدة الباب) فسرمد معاناتها، تكالب جيوش القدر ونشر سوداويته على ربوعها (كمفرغ بستان، سود). فالأثواب التي من المقروض أن تنشر الحفرة والحير والنياء وتبعث الأمل أصبحت مظهرًا للنعاسة ومصدراً للرجوع والفتح والعطش، وهي في ذلك تشبه التنين أو الأفعى رمز الشر (وأثوابي كمفرغ بستان، سود) فهي بصورة دائمة تذكرها بوحدها وتفقادها الصديق (وتهمس بي... لم يبق صديق) ويجعلها تعيش في سجن قاتل وليل مظلم نحن إلى لقاء صديق ملخص بزورها في الليل الكافي حيث الغرقة موصدة الباب

ورؤية الشاعر في هذه النصبة لا تختلف من بعض الجوانب عن قصائد أخرى وفي مقدمتها وأنشودة المطر، بحيث إنه لا يفقد الأمل ما خلاص، فالسوت، والعيش في كنف حطيت النحس في الأثواب السود، لا يشكل موتاً حقيقياً وأنتك، بل يظل الحقل إلى الجلال يصاحب الشاعر. ولعل العنصر البؤرة في هذا الإطار يتجسد في قوله: «وسريت: ستقتلني أمي» فالأم التي تحمل دلالات متنوعة عند السياب باعتبارها (الوطن - الأرض) تشكل هنا الوسيط الذي يديه الحقل، ويلقائه يسفر غمض المقبرة عن ميلاد جديد. ويدل اقتحام الليل من دون رفيق ولا زاد ماء يسرق حجر جديد ترحل فيه الذات المسلوقة بالأم (تعال ونم غدي: أعددت فراشاً في لحدي)، ويغم فيه الحصب والنساء وتشرق الشمس ساطعة (والماء يستهله نبال، للشمس، لأموه البحر) وبالتالي تظهر الذات المتفطرة المسلوقة بطرحها لصدر الحظية والشمس. فالأم، التي حلت في قصائد أخرى بعد جيكور، الأرض والقرية التي أخرجت الشاعر إلى الوجود وحلت بعد الوطن في قصائد أخرى تأتي الآن لتصبح الأداة المحللة والزعيم البطل الذي يطرد شبح الظلام ويعيد إلى الأرض خصبها وغمدها، ويخلصها من البنا والخرق والفتح، ليتخذ هذا الزمر مدناً إنسانياً وينهي رحلة البحث عن الخلاص التي لا تنتهي ما دامت هذه الرغبة في التخلص من براثن الحظية التي التصفت بالذات المسلوقة حلماً فظولياً ورؤية متخيلة.

«ولبت ثيابي في اليوم...
ساند ذروني في اليوم».

■ من البديهي أن القصيدة التي بين أيدينا هي لشاعر اعتبر من رواد الشعر العربي الحديث لاختيارات متعددة منها أنه استطاع أن يطور القصيدة لا من حيث الدلالة فحسب، بل من ناحية الشكل أيضاً. ولعل رائحته وأنشودة المطر لأصدق نموذج يؤكد صحة ما يقول ذلك حيث أنها إلى جانب القصيدة المراد تحليلها في هذه المناسبة تبرز بوضوح سعة اطلاع سدر شاعر السياب وعمق اغترافه من التراث الشعري العربي من جهة، والتراث الشعري الغربي الانكليزي في قول القصيدة والتجسد في قصائد ت. س. اليوت T.S. Eliot والشاعرة الفذة أديث استويل.

فلننعم على اقتحام عالم الشاعر التخيل والذي تجسد قصيدة «في الليل»، لتلمس بعض معالم رؤية الشاعر والتي تتخذ أبعاداً فلسفية تفس قضايا كبيرة متصلة بتجربة الشاعر، وبالتالي تتجاوز الاهتمام بقضايا جزئية ما برح العالم العربي بنحط فيها.

ومحاولتنا اقتحام عالم هذه القصيدة وتحليل علاقاتها المتفاعلة فيما بينها تصطدم بمرور ذاتين مركزيتين إلى السطح، الذات المتفطرة كمركز للمعاني والمعاناة المستمرة والتي تخوض رحلة البحث عن الخلاص، هذه الرحلة المستمرة المواقية لسيرورة الحياة. ثم الذات الفاعلة والتي تتخذ الذات الأولى هدفاً بقصد نه الاستلاب وتفكيك وحدتها الذاتية.

الذات الأولى يبرزها ضمير المخاطب «أنا» والذي يتخذ مظهرات مختلفة ومتنوعة تظال جوابات متعددة من القصيدة يمكن إعطاء نماذج منها وشبكي - أثوابي - وتهمس بي - لبت ثيابي - وسريت... هناك معالم متنوعة تبرز طبيعة هذه الذات المسلوقة المتفطرة باستمرار إلى حدود لقائها السطح المخلص «الأم» (ستقتلني أمي). ورمز الأم أبعاد متفرقة مستطرق إليها في حينها



قراءة اليوم لنص الأوس

مستقبله، ستأخذ وتكرر السين يُفسر بتفاوت المبدع بمستقبل الخلاص، علاوة على ذلك يلتحم الماضي بالمستقبل ليشكلا وحدة لا تنقسم ما دام الحاضر في حاجة ماسة إلى الاستناد على الماضي والمستقبل بوضوح (والأداء مستقبله نهلاً) أعدت فرأشاً في لحدي).

وإذا كان الاستفهام في معناه التحوي يفيد تساؤل المرسل عن شيء مجهول، فإنه في معناه الإبداعي الفني المرتبط برؤية السياب في هذه القصيدة يفيد معرفة المرسل المسبقة بجواب السؤال. أما توظيفه هنا، وبصورة متكررة، فيهدف أساساً إلى تأكيد ووصف حالة التلقي (الذات المسلوقة). ولعل ما يندفع ذلك هو اقترانه بالفعل لطلق في بعض الأحيان (والأداء تنهله نهلاً).

أما بخصوص استعمال حرف القاف في الشطر الأول (والصمت عمن ثم رب طريق) فإنه يهدف إلى مد خطوط التواصل مع التلقي، بعد ضمان التواصل بين حرف الدال ليعود حرف الفاء مرة أخرى وذلك لإعادة ربط التواصل مع التلقي. انطلاقاً من قرأتنا لعالم السياب المتخيل تبرز لنا بوضوح معاناة الشاعر وتفاعله الدائم مع قضايا أمته، واهتمامه بالقضايا الكبرى التي تهم العالم العربي، هذه المعاناة التي تظهر بشكل متجلى في هذه القصيدة ولكن لا نوصف هذه المعاناة بصيغ، بل بالظواهر هاجس حب التعبير الذي لا يمكن أن يخرج إلى مرحلة الفعل إلا بمرور الأداة والوسيلة.

بجمل القول، إنني حاولت في هذه المقالة مقارنة هذه القصيدة في محاولة لتشكيك بعض بنائها قصد استنكاه بعض مضامينها، وأستطيع القول أنها قراءة مورفولوجية تحاول إبراز بعض معطياتها السطحية والدافع إلى ذلك أنه لا يستطيع أحد الادعاء بأنه يمكن أن يعقب البحث في المحتويات الداخلية لنص من النصوص، والشئ نفسه ينطبق على نصنا هذا لأنه كما يقال الملحق في قلب الشاعر ولذلك يعتبر مبحث المعنى أخطر مجال في ميدان اللسانيات، لأن الباحث فيه يظل يدور في حلقة مفقودة تواجهه بمجموعة من الصعوبات المنهجية والتحليلية المرتبطة بهذا المجال، لذلك فالقارئ، هذه المقالة للتراضرة قد يلاحظ أن تحليلنا اتخذ مساراً مبدئياً في البداية فتجاشى الدخول في كل ما من شأنه أن يدخل القارئ في متاهات هو في غنى عنها.

نأسيب على ما قيل تبقى الإشارة إلى أن هذه القراءة هي واحدة من عدد لا حصر له من القراءات التي يمكن أن تنصب على نصنا هذا، وسبق أنها محاولة قد تحظى بالقبول وقد تتحمل العكس، ولكن يشجع لنا أنها قراءة أي أنه نص يقارب نصاً آخر وكل نص هو مفتوح لقراءات متعددة. □

وهذا الاتيماث الذي تلمح إلى الذات المسلوقة الحيلة مطبوع بميزات وعناصر مميزة كثيراً ما ترد في قصائد السياب (زادي/ والماء مستقبله نهلاً/ للشمس، الأمواه البحر). وإدخاله في إطار الحلم لا ينفي عنه طابعه التخيلي المرتبط أساساً برؤية الشاعر، لأن هاجس تحقيقه يظل لاصقاً بذات المذع ومرتبطةً بوجوده وكيانه، لتذوب الفوارق ويصبح الكفن الذي يتكفن به الميت وسوطاً به تتوحد الذات المسلوقة بالأرض الحبل بالخير والماء، بعد تطهرها وطردوا لقوى الشر والخطيئة التجسدة في الأتواب وفي بعض عناصر الطبيعة. هذا الوسيط الذي يملك من القوة والمثانة الشيء الكثير قد يبلى عزرائيل الحالك ولكن لن يبلى الكفن لئيم الاتحاد الذي أعدت الأم (الأرض) مكانه بدقة (أعدت فرأشاً في لحدي).

إنطلاقاً من هذا العالم المتخيل والمختلف عن الواقع العيني فإن الأم والذات تصبجان شيئاً واحداً يمثل حيوية وعطاء وخصباً. هكذا تتحد الذات المسلوقة والمفعلة لتنتقل إلى طور الفعل، ويتحد ما هو طبيعي بما هو إنساني، ويتحد ما هو حيوي بما هو فلسفي من ناحية أخرى. معنوا القصيدة يلعب دوراً مركزياً بحيث إنه يوحى للمستمع بأنه على موعد للقاء عالم متخيل (بفتح الباء) ذي طبيعة فلسفية يمزج تجربة الشاعر في مجتمعه واهتمامه بما هو فلسفي وأدبي والسياسي والجمالي. وبما يقرب التلقي من هذا العالم المتخيل لوصول التواصل مع المبدع ابتداءً القصيدة بوصف القصيدة والكلمة الذي يحصل صميم وماسي الذات المتفصلة (الفرقة موصدة الباب) وتكرار العبارة نفسها في مكان آخر من النص، وهذا يذكّر بالأزمة التي رافقت رائلة السياب وأنشودة المطر في بدايتها إلى نهايتها. وطبيعة استخدام هاتين العبارتين في القصيدتين، مختلفة، ولكن الهدف واحد. ودرء وإن كانت تقيد التكرار في إطارها العام فإنها هنا (ورب طريق) تقيد التكرار بالتحديد يدل على ذلك استعماله لفعلين مضارعين معطولين، غير أن المعطف غير لمعني ولكنه متضمن في بنيتها الداخلية.

تبدأ القصيدة بالثبات والحر لإبراز المسلمات المميزة لكان تعبير وتواجد الذات المسلوقة، غير أنها بشكل تدريجي تنتقل إلى توظيف جمل فعلية تتخذ وظائف نحوية أخرى، أي وقوعها في محل نصب حال. وإحاطة إذا اعتبر من قبل النحويين فضلة في الكلام فإنه في هذه القصيدة يلعب دوراً مركزياً بحيث يعنى معالم رؤية الشاعر ويبين حاجة هذه الرؤية إلى تعميق التواصل مع التلقي.

بلاط في الأسطر الأولى (بنتصت لي، بترصد) استعمال المضارع الحاضر حتى وإن كان في أماكن أخرى سيتقبل من هذا المعنى ليفيد معنى المستقبل مدعياً بحرف السين (مستقبل،





أقبال الشايب

■ ووز.. وزر.. مد أسبوع ترعجه هذه البعوضة اللعينة. تخلق ضاجة فوقه. تنحيز فرصة الانقراض على نضاريس جسده. تتجدد وتتماز به غير عانة مداماته وقلقه توفظه بصوتها وعطشها لامتناس دمه. نجعل من يومه كبوساً حتى شك أن زعماء البلاد وأطال الله في أعمارهم قد سلطوا البعوض على الشر ليتولى الأمر عنهم في النيل! يلعب معها مرغاً لعبة الحر والقار.

ما أن تبدأ بالطيران قرب مواقعهم والتحليق فوق الأهداف ناعسة وروزتها الوقحة مباشرة خراطيمها متوشة لدع والامتناس حتى يجمد هائياً في سريره. يقطع نفسه، يوهها بأنه مستغرق في النوم ثم يسحب كفه من تحت العطاء، يبطء، هدوء أحرس.. سحدر تام. يسحبها حتى تصل إلى موقع البعوضة المحتمل، حينها يبدأ ضرب الموقع بقوة وعضب وحرم لكن المحرمة توزوز في مكان آخر. لقد أخطأها مرة أخرى. يسيطر عليه العصب، تدفعه الخيبة إلى ضرب لنفسه عشوائياً على الرقبة والخصدين والجبهة واليدين. يلسع جلده موجعاً، معتقداً أنه أصابها فأرداها قتيلاً؟ يرتاح قليلاً. يكشف الغطاء ليتبرد. من يحتاج إلى غطاء في عز آرب!

طار النوم. غاب النعاس. يفتح عييه حيداً، ينصت متوشاً لعله يسمع صوتها فيأخذها على حين عرة. ينظر مرورها بصبر لآفت. هذه المرة سيسحبها لا بحالة. إنه يغلي في مرجل العصب من هذه النافقة التي تمنعه من النوم



نصت جيداً. لا صوت لا حركة.
 حتى لقد قتلها. يلفي ساكناً نصت صمتها. لقد اخضى الصوت غائياً.
 بنمى الصعداء. يهرش رفته ووجهه يتقلب في سريره المجعلك اللاهث عموماً الرجوع إلى النوم. معتقداً أن
 اللعبة قد رحلت دون عودة. لعلها ذهبت تدأب وجنتي زوجته. لم لا؟ لتستيقظ قليلاً كفاها غطيها وشخيراً تنام
 بلا حراك كدابة الخصاد.

لحظات انخفاف ساحر بين البقعة والاستعراق. لحظات خدر لزيد - اليوم احتراق إلهي له معقول الخدر لولاء
 لماث الناس قطعاً - يقبب غائياً عن هذا العالم من جديد يب مدعوراً على صوتها يظن أنه حالم. نصت لقد
 عادت. لقد عادت اللثيمة إلى متاوراتها الهلوانية لعلها لم تجد في حنة زوجته - وقد غنى أن تروها - دماً تلعه!

لكن كيف تسللت هذه الحائكة إلى خدعه الزوجي وقد نرغمه خصاً مبعاً!
 يحاول في هذا الليل العائم طمس واختاف حرارة أن يكشف لك لعل 'حنة' لحران قد تأمر عليه وأدخلها
 حلساً! أه لو يستطيع فعل منه عن عجلاب إلى مكان آخر بعيداً عن حسدكم وأعينكم لأمره

كيف يحمي منه من جبهته بعض ماضي من عيرهم وقصوم؟ من فـ... في البحر وسر حار - فإن ظلم الجبر
 أشد مرارة من العقم كيف يحمي يسه فرط في سريره مفكر - مركباً إلى حدود محمود ارتسخت البعوض
 للهدوء الثلاث لبعثة حلسه هل حسة من حيرة 'للمسة الشبية في عقر فتره' - لوقاحتها تستشف برحوتها

هذه الطفولية كيف تستمع هذا العنقاء الضمدي السرير من صاعب دوى يرم؟ هل بقه علقاً من ورق؟
 لا.. لن يسكت بعد الليلة عن هذه الإهانة. لقد قرر المجابة. لن يدعها تلمق دمه بعد اليوم. سيغطي عليها
 ويرميها في البحر. سيقوم من سريره فوراً. سيتوجه للبحث عن كافة المبيدات والآلات الرادعة وإراجبات الرائحة
 المضادة. سيقتلها ويسقطها. لكن كيف والكهرباء مقطوعة والشموع محروقة والمائلة نائمة؟

أخيراً يقرر. لن يزعج العائلة الليلة. سيؤجل للمعركة إلى الغد. إلى الغد حتى!
 وفي كل ليلة يقرر أن يثار منها في الغد...

السؤال كيف يخلص منها مؤقتاً؟ يسحب العطاء على الرقية والأذنين والعينين والرأس. يحفي يديه. يطمح كل قطعة
 من جسمه تحت العطاء. يرتاح لهذا التدبير الاحترازي فينام ملء جفونه.

المواء. المواء... أيها! يكاد يجنن. أين الأوكسجين؟ ما هذا السحر الرهيب؟ ما هذا الحر القاتل وكأنه يغلي
 في مرجل للمدمعة! أنه مبتل غماً! ثيابه، سريره، جسمه، غارق في العرق حتى أدبه يكره هذا الشعور يكره
 صبله متنساً في هذا الشر. له روافد تجرح في أعماق لاوعيه تصب على الشاطئ كل الشوائب والرواسب. كل
 الطحالب والدكريات الفارقة المطبوعة.

ذكريات الطفولة البعيدة. أصداؤها المهمة ترتطم بحدران نغمه الصياء مولدة فرعاً وأنبشاًحاً. شعور الليل هذا
 يبعث في نفسه آلام الطفولة وعذاباتها الليلية حين كان يوقظه تقريباً كل ليلة.

ومتاعة الظلام تتقاطع مع دوامة الخيرة والارتباك والحياة.. ماذا يفعل الآن وقد وقع المحذور، رغم عماوت
 الطفولية البائسة لتفاديه؟

هل يكتم أماسه ويحرس ويحسد كي لا يشعر أحد بالأمر؟ يتجاهل الليل ويعود إلى النوم حتى يحب تلقائياً؟
 لكن ما هذا الإزعاج؟ كيف سمح لنفسه بمعاودة الكرة وقد تعهد في المساء أن يقاوم هذا العمل اللاإرادي حتى لم
 اضطر إلى الاقتلاع عن النوم؟



ماذا يفعل الآن؟ كيف يرتاح ويشعر بالهدوء والأمن سابقاً في سرائل الحزبي والعار يحسد الأطفال الفارقين بالحفا حتى السناء. يتنقّى لو يحصى، لو يحصى ويتلمع الشيطان. يحلم بحذائق الجفاف وحباته ويام مبتلاً أملاً ببقائه.

وأحياناً كان يتحدّى خوفه ودله يرتدي جلد التصاح يتجرّج خفية إلى الحمام. يتحاشى اتصال أية حركة كي لا يوفط أمه. يخلع ملابس الرطبة ويرتدي غيرها ثم يتسلل متصراً إلى سريره وكأنه قد فتح عكاً! وإمعاناً في طلب الأمن قد ينس في سريره أمه وكان شيئاً لم يكن.

ينسى الأمر نهائياً في الصباح أو يتناساه. وكانت الأم تدفعه عنها هرباً من رائحته المريبة وتقوم بعملية للمنة الثياب والأغطية الملتة بمراحيه عربية إما يهدو لافِت وصمت مطبق يدهلان الطفل. وما تنطير شرراً وتغمر غصاً وشتاً تهديداً ووعيداً ضرباً ومعاقبة عبر عابته مدله وتوسلاته. حرارة مزاجها تسير حسب حرارة الأجواء العائلية والاجتماعية. حسب علاقاتها الدبلوماسية مع الوالد.

تعود الغاصبية إلى الزوزرة والألاعب. لقد خدعها جوده الكلي. تعود إلى الطيران والتحليق يعود إلى الخط واللطم والعرب والمفرش لقد استطاعت مروحيها أن تحط على حده الأيسر وتلدغه. إزال ناجح وهجوم عاظم وهروب موفق. تغل الدماء في عروقه غضباً وحقاً على هذه الكلبة المحطلة التي يعاني لسعاتها منذ أسبوع. كل ليلة يقر القضاء عليها غداً. في الصباح تشغله أمور الحياة فينسى أمرها نهائياً.

الحرف شديد الإزعاج يقتله الأرق بقص مضحكه. بركل البطاء معصبة عن جسمه ليشرد ويحب عرقه.

والده - بمنون العمر كي كنت بصفه ووجه - كان أيضاً غصباً ومهاوياً في الركن. دت يوم وكل باب العلية قاتلهم منها رجل بسرعة أرتب مدعور إلى الباب الخارجي وهرب. خفه كالثور اذبح. بن اشروع شافف غاصاً شاهراً سلاحه، لكنه عاد وأهزم صامتاً. بن اميت حين لسعته ألس الطيران وطوى شوك الكلام عنه حتى الاختناق عاد مطاطاً رأسه مقوساً طوره. هذا الوحش المجنون عاد جريحاً بن الكساره. لقد سقط ولا أحد نادراً أو راعياً في إنباضه.

رغم انتشار روايات الطخه المحروقة في اخي وعين انثرثراب المسعورة في قدر انصبيه، فقد اعتقد الطفل أذاك أن لصاً سطا على البيت سارقاً!

يوهنا عاد من المدرسة لم يجد أمه. بطريقة ما شعر أن السؤال عنها محرم وقد يولد جريمة فحرس. والده شائر، غاضب، جامع، لا يكلم أحداً. لا يستقبل أحداً. لا يأكل، لا يعمل، لا ينم.

البيت جهم. الوحشة قاتلة وهو أعرس لا يجرؤ على السؤال. ثم ذات ليلة، بعد مدة عادت أمه برفقة أیه؟ كيف؟ ولماذا؟ لا يعرف. لم يسم تلك الليلة بقي ساهراً ينتظر الصباح على لب الفضول لم يبادر غرقته إلا مرة واحدة بحجة العطش ذهب إلى المطبخ ماراً بفرقة الوالد. سمع حركة غريبة. أصوات، هبات، زهات في الصباح، بعد أن غادر الوالد إلى عمله، اندفع إلى أمه قرأها صفراء شاحبة.

- هل أنت مريضة؟

- تعال إلي أنجلك. لقد اشتقت إليك كثيراً.

- ماذا جرى لماذا تركت البيت؟

- كنت مريضة. لقد أخافني والدك بقصة اللص الذي تخيل وجوده في البيت. دخلت إلى المستشفى فترة للعلاج والراحة. هكذا شرحت له الأمر، بكل ساطقة، شرحت له أمر اللص مرة وإلى الأبد وأصبحت القصة مشوعة في البيت.

كم هي بعيدة تلك الطفولة الآن! يتذكرها وكأنها أحداث جرت لغيره متاعه صفحات غارقات في صميره

الذكريات. . الذكريات.

الحسية تنعم وتزدهر. اللذبة تجعلها تنم عليها والأليمة تستمر حانية، إنها خل لا يضرب في أقبية النفس

طفولته. . ما أتسمها!

يسترجعها في ذهنه. يعود كل يوم من المدرسة وجلاً خائفاً، يده على قلبه.





هل تشاحرا في غياهه؟
هل يتشاجران الآن؟
هل سيتشاجران غدا؟

هكذا باختصار عاش طفولته الأصوات المرتفعة الصراخ والزقزق. صفق الأسواب والحرد. الحظ واللطف. وهو وحيد في هذا السيل الجارف من السباب والشتم. مهمته الوحيدة المسوحة إغلاق الأبواب والوحدات والمأخذ والستائر كي لا يسمع الجيران.

الحجل. الحرف. البلى. محطت سيطرت على قطار طفولته. من يلدي لولاها رما كان طفلاً سعيداً! السعادة لم يعرفها لا يؤس بها يحلط بين موتها في الماضي وموتها اليوم. إما أن تكون مد البد أو لا تكون. لولا هروبه من جحيم أمه وأبيه إلى سحر رواج فبح لعاش سعيداً، عادت اللعبة توزوز فوق رأسه. توقفه من جهنم ذكرياته. هذه الساقطة تترص بنومه ويقطه.

يسمع شخير زوجته يعلو ويصط في نجات روتينية مظنة بليلة. في الليل يحسها عدائية في النهار يحسها. أليست هذه السعادة الزوجية! يكذب بغيره لماذا لا توقف هذه البومضة زوجته وترفعه من شجرها؟ هل تحافها أيضاً؟ هل قدر له أن يجرم من النهج طويل حياته؟ تمتعت للإسباب والخلق واحد. ماذا يفعل الآن؟ الدين طويل ونصبت مطبق والبعوضة صمد. كيف يتخلص من هذه الدخيلة ومن معاول الكآزة التي تبتش أبشع الذكريات وأحداها في الخلق صدره؟ لولا حرصه على راحة العائلة لأضاه الغرفة وقتلها.

لولا خوفه من قدائف روحته ولسان السموم لأطلق النار على تلك الفسفة. لا يستمطر السباب ويكفر صفو العائلة. سيحكم أماسه لو اقتضى الأمر كي يوهز لأولاده طفولة أسعد وأهدأ من التي عاشها. ضعيف، جبان، متخاذل. يرب من الحبل إلى لفافة المشاكل ورميها على الرف. لا يهم. المهم أن يتحاشى المواجهة مع زوجته المحجومة الشجوة.

وهو لا يريد لأولاده طفولة تيمسة.

ولا يريد لأولاده أباً وحشاً كأيها!

قناعاته الخالية تنفي هذه الصفة عن والده، رغم أن أمه قد دأبت على زرعها في سواته منذ الطفولة. كانت تصرف معه كاله الحكم بين طرفين عدوين. هي والاب. تحاول بكل دهاء وذكاء وحيلة أن تجذبه إلى طرفها كي يأخذ حصتها ويقتنع بكلامها ويقف ضد أبيه.

سأفها ذات مرة لماذا لا تفصل عن والده مادامت تكرهه إلى هذا الحد. قرصته يومها كي يجرس فلا يسمع أبوه. أبوه كان قليل الكلام عصبي المزاج، ييب فجأة ويغمد فجأة. والسؤال المحير كيف استمر يعيش مع أبه بعد هذه الحادثة رغم الخلاف المستمر والشجار الدائم؟ هل كان عتياً لم يدركه زوجته له! هل كان ينجي الصف بالصراخ؟ هل فضل الوحش المزعوم على الزوج للهجور؟ هل تغلب الحب على الكرامة؟ لا يلدي كه عواطفه ولكنه حتماً يحقد عليها معاً. يكره ذلك البيت الذي نشأ فيه. يكره حبيب الجفاء الذي رضمه. يكره نفاق أمه يكره، يكره، يكره نفسه لأنه تزوج. كيف يساهم في شركة فاشلة؟ الحرب هو السبب.

وها هي البومضة اللعينة تعاود الحرب من صريراته المحجومة على وجودها المزعوم. إنها توزوز في مكان وتخط في



آخر كالتطرحون يخون زراعته إلى حقل جاره!

يب غضباً من فراشه. لا طاقة له على النوم بعد الآن.

يتسلل إلى المطبخ يصبيء البور ليرى كم الساعة يا لضائه لقد نسي أن الكهرياء مقطوعة يخرج إلى الشرفة وقد بدأت أجفان النمر تحس على المدينة الغارقة بالتمتة.

الساعة الحاقسة صباحاً.

مشرب القهوة الآن. وحين تستيقظ العائلة سيتولى أمر هذه الشوكة التي قضت مضجعه.

- صباح الخير بابا.

- صباح الخير يا حبيبي.

- هل حضرت في سنديشاً.

- لا.. سأذهب حالاً لشراء الخبز

يرتدي ثيابه. يعاد البيت على عمل قاصداً الفرن يجب أن يؤمن الخير لانه قبل الذهاب إلى المدرسة يجب أن يذهب ابنه ليتعلم ويجب أن يأخذ أكله معه. في الطريق يجابه سؤال يتردد في الإجابة عنه:

هل يستطيع ابنه الاستغناء عن الكلمة في سبيل اللقمة أم العكس بالعكس؟

يمت الوالد الخطي كي يؤمس اللقمة والكلمة معاً. المهم أن يسيرا جنباً إلى جنب، حتى لو اقتضى أن يبذل عمره لتأمين هذه المعادلة.

أمام الفرن يقف مع أساء وطه صفراً واحداً متراصفاً في انتظار الخبز المر. لماذا أصبحت اللقمة في الشرق بعيدة المثال. لماذا يصعبنا الفقير بدمه ليطفئها التي لحظة تضجها؟

الطابور الماديء. الطابور الصور العائور هو الحصاره وهو للمادة الأولى في الطوم لعالمي الجديد!

يصب قرفاً ويلمس ساعة هذا النظام الجديد ويتحصر على أيام زمان. أيام السفر بركك

ومها هو واقف ماتظام عني وسخط سري. يسع مواضع صابراً حصاراً به العارض على اعتاب القرن منذ السحر.

إذهب إلى تعابرة اللحم أولاً ثم إلى تعاورة الخضر أن سآحد مكائك هنا أسرع قبل فساد الغذاء ولا تنس أن تمر على البيت أولاً وتذكر أحلك للترجى ناكراً إلى وراة لصحة من أحل الحصول على الدواء قبل الأزدحام والفسوضي وتدخل المحسويات. . أمك بحاجة إلى الدواء اليوم ولأ قد تسوء حالها. قل لأحيث أن يصح بقية الدواء عند الجيران - أقارب الوزيز - عندهم لا تنقطع الكهرياء!

ثم يتوجه إليه قاتلاً: ما فائدة الأولاد إذن؟

يوميء صاحبنا برأسه علامة الموافقة.

وبنها هو على هذه الحال من الانتظار القسري والحضاري يروح يفكر بعائلته، بحاله، بعمله، بوضعه المادي.

كم كان عموطوا حين حصل على عمل إصافي. عماش في شركة استيراد وتصدير. يتعجب كيف ترجع هذه الشركة صفقات اللحم المستورد إلى بلد المشأ بحجة عدم مطابقتها للمواصفات اللازمة. وكيف ترداد مدائيل الشركة وتتصاعف بعد كل عملية!!

وقد بكتمل حظه ليصبح بداراً إذا فاز بالعمل الليلي الموعد. هكذا يؤمن نفقات عائلته الملحة ويتخلص من نز زوجته المحافظة القائمة دوماً في البيت الحاضرة دوماً للشجار.

الغلة تولد الفار. فنش عن الفقر. ويتذكر قرفاً لا يعرف من قاله ذات يوم: الرجال يتزوجون من الثعب والهرب والثرثرة للحشيرة. الاثنان يصابان بالحية في النهاية.

وحين يتساءل لماذا تروج يعود بالذاكرة إلى ليلته السابقة ويجرباها المزعة وذكرها الأليمة. يفضل إبعاد السؤال والرجوع إلى الأمر الواقع، الرجوع إلى انتظار رغبته بصبر ثابت وقسمات متحركة.

هذا في الخارج، أما في الداخل فإن العوضة النافهة نفسها تقوم بتنظيم مواقعها وتحصنها على تحوم سريره وفي عفر غلده الزوجي، غير عاتة بتهديداته الليلية الموتورة

لقد اعتادت أن ينساعا في الصباح حين تشغله أمور الحياة. □





فصاحت

أمراء الكآبة

حسين الشيخ
العراق

عن أحلامنا والشوارع تلك لا تمنطق كما يحب
والياسمين الهوي لا ينثر قصائده على أجسادنا
للتعب

نحن أمراء الكآبة البهية نستند إل مفاعد الاشتياق
التي تقودنا إلى من نحب. ولكن من نحب بعيد
ومشغول عنا ستركب أفق وبحر وساعلة على البحار
ونحن لا ننش الأميال البؤسية لسانه نحس تركب
البحر في ترف الاعالي ونقود أسواجه كقطعات شيفنا
إلى دهل من الياسمين والفل ننتزه نوقد له المراج
الرائق ولا نضع شرايطه له لجلبا إلى قلوبنا. ومن
الجذائل الطرية يصنع أفقا لا يلبث أن يتطايير مع
الريح فنركض خلفه ونكون ظيلا حبش ساطلانا
على وجهه البعيد نخرش أحلامنا العشي عن ذاكرته
نفتتح الراري ونأفد نعرف ذلك سهل علينا لمة
تجبرتنا تروح ضحك الأطفال نلم العصافير في
سه السحرة وقد يمدنا في اسنة لمة عشب هري
يسى لوقت بعد انجورة عنبه شكي إيه أحلامنا
ستعبر منة المانة تحبها في أرواحنا وقد أياينا نايه
لمة الشهداء نعدل قصاصهم المخفية بدهم قرونلا
من البعيد سرق أحلامهم المرحبة لينبشون المدي
الواسع الشهي والقمع والورر لعلفها على الاشتياق
من الله البعيد بأحد الأيام من السيف المكون على
غبار النيران شأخ الضافرة من الأثي المورة ومن
البراري الناخية لمفنا نأخذ السيم ونعلق ساعده
بفنا

تكبر محمود درويش ونحب الجنرال ذا المعية
الناشئة
تكبر مره أبو عيش ونحب سفة طعمة الماين ولا
نستطيع ذكر أساهمهم لأن شربنا انمطة تركب أمم
وتساوت ولا لا تحروا على تحميمها وسدعوها بظن
العمر.

مسافة وسياح ثم الاصدقاء للعنون الصعائث
التسودن بالمسحة والوجع التسلقون جدر القلب
المفروح بالدم والورد البصون عبر الأيام البذل
أيار الوجع جوار الحية القلائل للتأثرون على جهات
الريح الفاصون عن الأميات

نحن أمراء الكآبة
نحن مليوني بالحية الرقراقة الألبية
نحن من نسجي الأشياء والصفعات.
نحن من صنع الحروف على التفات
ماذا عد
لمة حبات عتيقة وأخرى طرية حفائنا مليئة ب
وي الروايات ككولة بحثة بدون صبيح ☐

بيرة ونصت في إله أصوات الخيوانات المقترمة وهي
تبعثر غشيانا المشور على شجرة مستديان عتيقة.
وتكون حينها الأثي تليس منامة يطل منها البند
الاسم الطري. من خلف شافية شقة تروح. وتروح
وبرقها حين تنصتي ذلك القمص البدي تنصت عليه
الشهوة لتقطط مه الرعب وأصابعه الدافئة تمت أسر
لعميس ملهت وعشيت محموس. بعدد سفل
مهبث كتب أرمسه انجرقه عبر سرح وهي
تبدو مشلوجة نحو انحر المثل. بلا انحرار البهي
الناضح مسافة مكثقة ترعر بالوجع وعيار. رصت
لأعرجي خط نكر سوهية في عيسى مذ
سعر.

نحن أمراء الكآبة جسيمة أدركتكم فأنجينا
بحرهم أيتها الدافئة بأحلام يصعدك فها والاسي
المعادون. أحل نحن مرقفون ذو كبره لأن الكآبة
تأين بنا كما يابز الحداد بأنهم
تكتبش لأن امرأة جميلة ذات شيق لم تكتسرت
لأحلامنا والقصائد

تكتبش لأن امرأة أخرى عشت في وجوهنا الجميلة
لأن سفرا قصيرا إلى مدني نضج بالحية لا نستطيع
الوصول إليه.
تكتبش لأن أنسانا عاتيا سحر من أحلامنا
لأن البحر ليس كما ننشهي اليوم.
لأن العصافير أعقت في مواسم نشأنا
لأن النخل شاعد من صلصال المسرات.
لأن الشمس أكثر وهجا أرتكب أحد أمراتنا جريمة
أوتيلة.

لأن صديقنا ما تحول إلى كلب شرس في أربعة
مهور ونيف
لأن الحمرة العاتية لا تأتي الياس سوى السالفين
وصف الشيق
لأن مرسة الحلم جاءت على كابوس ونحن أمراء
اللكا يحط أبها للأحلام.

لأن نحن لا نستطيع الموت كما يجب.
لأن أطفالا يعيدون عن أنظمتهم ونساءنا بعيدات

■ شيق ملتبس نرعى على حدوده كظلمان بالسة
نلتصمه نوجه إياه بالأدعية التي حفظناها عن ظهر
قلب منذ موتنا الأول نناشك على ناضفته. وكأنا
نافذة للشاهدة لللبية على قبر أحد الأولياء..
ويدعو ويدعو. ويدعو.

شيق ملتبس نرعى على حدوده تنمطي أكباش
الرغبة مستجدي التلمة عابرة من عيمة البند التي
مرت بنا نوا وهربت.. عطش جسدي نشتاق له
للحم البعير على أبط الحلم. ونرفع ونصرخ ثم نحزن
كثيرا. ما الذي بعد؟

نحن أمراء الكآبة الضجون بالهلم السواحيين
الباحثين عن مسافة أخرى نطهرنا. ثم فراغ أيق
يحيط بما مكثش بالمانعة. تكتبش لأشياء سيئة.
وسراف لثنت الشعور لي القصبدة صند قصائد
تروح من كثرة ما نحمل

تطلع بكثلة شقية إلى أني
معطرة سقرها الرعة بالطواف على حدود البحر
الوافق على يد الصورة المعلقة على حائط وحيد في
غرفة يتخللها النور فترقص مع الظلمة. وجدنا ننادي
بعض المرحان ونعلق المصعد كالوسمة. ننادي
أشلاما لكي تليس المبرولة. وتذهب إلى المذرة
ساذي بعض الحذر وبعض الطيور ولما تبس تلك
الأثي يطفو زيد الاكتئاب على بحرنا. ورفع راية
الأحزان. ننظر إلى جزيرة الصدود التي أقيمت المرساة
بجانب بحرنا ومعلل أصسا ببحر أخرى

نظم نأخذ الأثي للمسافات النكر وعرة عشي
لنقي عليها القصائد ننزل المسافات التي تسورق في
جسدنا من الاط الموشوم بالعشب حتى كلمة لا تجزو
على علاية لأن تربتنا العطة تركنا أمام نايو لا تجزو
حتى الآن على تخميمه.

معلق على كتفها الطيرتين المرحان والصدع.
لمشط شعرها بأصابتها المنة الحاسنة تجاه الاحتكاك
العذب يوقف عا السفى ونجدل صراسيمها بصير معها
مترنحين من الموج والأعياء نطلق ألوانا عالية في
السما. وما يشترى لها كوخا مرميا على حدود عناه



الشمس تغازل

فوزية علوي

توس

في الماء أغوار بعيدة وباني لألغي النظر فيه فيرتاح.
أبعاد حادثة وأنا أحار. أبحر الذي أسرح فيه أم أنا في
هر غف في مكان نسيته الأرض ماغصان؟ أم هو
الحلم يصور في بعمرة النسيه هذه ولا تكون؟ أم لملي
في مطر بطير غامقة من لجين تمت ماءها حياً فيفيض
على شفتها فتطير على ماثها ماثها؟ أجلف وفي الحلق
لذة شائعة كالضياء، وأنا في حيرتي مرهونة كطاووس
في عرسه الأول

الشمس تغازل، والماء يستجيب بموجبات كإنعام
يقفها الجبان. والزمان غاف كأنها المخلود. ذي عن
يعد تاندي أصابع النخيل في وضاعة كأنها سيول من
التور ضلبي. أو هي مطر أخضر في هوائه تجسد
وسوسة العسل في الأصاني وضع كالغشيب يتعلل
الذخاغ فيجيب القوار وأنا مسيبة أنفاد. هو ذا
الطائر. فريه من زهر وترجس وسنان. أخط قلمي
وصلى جلع نقطة أسيت. . ناعم الورد ينساب تحت
قدمي فأسقط لينة حانية. ولكن رأسي يرتطم بالنخلة
فائق. ما كان الذي كان؟ كنت أحلم وصورة عييك
في الذاكرة □

الخروب ليد يد يتر لينا تحت الأساد يطعم هو الأرض
والماء والحياة. ولكن المسافة بعيدة وفي يدي تقل
شديد كأنها أصبحت بأعلال من نور استعمره ولا
أراه. ظلت سبر الحين والحين أرفع الصر يد
ترجف والأخرى تمسك الصدر حتى لا يفر القلب من
ويجيه. أكون المرش هذا؟ أم ملائكة نسيه أن
توصد للجنة أبوابها؟!

للهاء صفاء الأصل والحضرة تحت وقع المجداف
تتلاول بين صخرة مذهبة وسواد غشي. هذا هي
ورق زيتون في لوز سخل تجلب بظلمة ليل غفسي

■ كنت أجلف، لا علامة تبي بأن الشاطئ
قريب في الله صفاء مزوج بخضرة كالمزرد وشماخ
من مكان ما يتعكس على الصفحة فيبت في التفس
جداً غريباً. النور يأتي من على أرفع البحر شاهقاً
أرى امتداداً كالأفق يشرق. خطوط من المشرق إلى
المغرب لا يذك رمزا إلا عراف ماخر. وفي الفضاء
الممتد انكا سرجان من سبل جلا غصاة الرياح
وعليها بدأ ييب لفع عوس غصيب موني
داغلتني حيرة غريب وودت لوس أصابعي أسد
وأقف سلة واحدة قبل موسم الحصاد. طعم

صباح كله لك

محمد صالوم
سورية

سك وأن تمسك الموت من يالتي لكنني لن أخسر لك
لا ترحمي كما يطلب لي!
يا صوت وذك وحليفت وحلافت أبا وعشرون
جداً تنعم الطيرين
رمع هذا كم هي الحياصة صبية، وستحيلة من
دريك! تتناثر لي لأنك لا تحي، وأستأثر بك لأنني لا
عن الضعيفة لك؟

فمن يتأ يقول الآخر هذا صباح كله لك؟
ومن ما سمعت الآخر كلمته بعيداً عن الغفل!!
لينا تاع تسع فينا الدوائر على الدوام.
أرشفك بما أجب أن تكون عليه، وترمي بما تخط
أنني فيه وكلانا يصدق ما يقول.
كل إلى حنة الخائلة يهي، وكل حبة في الجاه،
لكس بر نصحر سكشف أسا سبر في الطريق
عسها، تاهي! وضع ذات القصيدة على العير!
ورعاً حدة أجدنا أو كلا. يا لرفيق الأعمى □

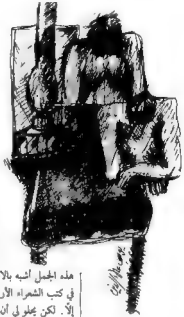
وعندي أن تسد عني جيوتي لك، وأن نقول
لصيف يسأل عن: من أترك؟!
خلف صمك في الالتحاق الأخير، سيقول في مبر
ي بيح بي يكته لأحد بعد. سافغر للحقيقة هذا الدم
الحافت، سافغر لك وجودك خارجي، كما سافغر
نفسني إن أستاذن الوردة، سافغر لك أن تتدفق،
وأن تضي، وأن تصير، وأن تظا حكمي للوردة
بضلائك، وأن تفرس أراجيح نومي سافغر لك أن
تلبس معاطف حلمي، وأن تشر في محالتي للتسورة

■ أحبي بالثوية، ويك. بتعاسي الضري
بالصايح المجونة في جسك. بغضرائك لي ما لا
يستحق اللوم. باللوحة الزائفة في الشقة المظلمة من
شقة جانيمة. أجيني بحدث اللصقة.
بابروح القابلة للتزويد في كل مرة تسيل! بمطر
يستأن عظمي. بي. وبكاشيتي العائبة على الدوام،
لأنني أنا العاق في نوم لا يكتمل، أشد توصية
الأمهات، وأتمل أحسبة العراضة، وأضعف في
مرارتك أبعد من المراجع، وأقرب من الرامة وأصطنع
الكديسة المسدلة لاكتشف في غيم الأسرة للضح.
أجيني، فاشيئة المجردة من بختها أنت، وأنت
المسالك الخافية في الخي، والطيف للترتم في
الأسوان. ونديم القعي من الذكريات والحق
مشيتك محلة على وصل الرجوع، وعذامك فاهكة لا
تنضج، واشترائك المهور بما تظن طوباف في
عمرة الصراع، محذمي ما يرتب على أنا السد
لغيت بعيدة.
وأترك وشمك في خاطرة ليالي المترعة على أهلباب
تعبك. أبقطني من صحوي لتبع الحلم أكثر، وتم
في جوار أماني لأعرب من متكا أنا



كتابة المشقة

يوسف بزي



■ يكتب أنطوان أبو زيد: وهذا القول
تجريبه، كذلك يقول عباس بيضون:
«لغتي عسراء»، أما أسكندر حيش فيوضح
قائلاً: وهذه الكلمات التي تتساقط مني لا
تشكل قصيدة. ويتخيل بسام حجار
وكأنني قنطرات حبر تغمسه بمحطة غريبة.

هذه الجمل أشبه بالاعتراف، وصدورها في وقت واحد غامراً،
في كتب الشعراء الأربعة، قد يجعل على وجه المصادفة ليس
إلا. لكن يبدو لي أن اضطر ذلك إشارة قديمة تبرز صدور
مجموعاتهم الشعرية أو كهتم النثرية (عمل فرار كتاب بسام
حجان معاً، قائلين: التي تقدمها عبارات هؤلاء الشعراء
تضع القصيدة أمام «تعب» رمزي، وعساه ويجهل مضيق
قصيدة ينتكس شعراؤها مشقات في طرتها وتركيبها على وجهة
وامة، بل لمة عسر وصعوبة يروون فيها لثمة، بلص صاعبة،
وتمعة صمنة ومهارة يريدون إرضاء في بلل معنى وبصورة كل
منهم في أساليب وطرق، وكلّهم في جهة وتطرح بحاور أو
يتعد قليلاً، لكن من الملاحظ جداً أن تعتبر أن قرأة ما ناشئة
ما بين نصوصهم، وأن ننظر إلى احتمال تناول هذه النصوص
معاً كما يمكن جيد ربما ينتج لنا أن نصف تياراً مكملاً في الحركة
الشعرية اللبنانية. وقلت تياراً ولم أقل سلالة أو جيلاً، فذلك
أنسب وأدق وأقل إثارة للخلاب، وقابل للحصر والمعاينة في
النصوص دون الاستغناء بشجرة عائلة أو بسجلات الجبال
والأصهار. فكل ما جرى سابقاً في النقد تأسيساً على فكرة
والسلالة، ثم تأسيساً على فكرة وجيل؟ قد أدى إلى سوء فهم
ومغالطات وأخطاء لم نخرج ذيوها بعد.

ولقد أوردت هذه الجمل أعلاه لأبين أكثر، ما يجمع هذا
والتياره، في الكتابة الشعرية، فمعاني جملهم هذه التي تتكرر
بصغ ومواقع مختلفة ومتفاوتة في جمل قصائدهم، تدل أكثر
ما تدل على نزوعهم إلى المشقة في الكتابة، وإلى التعبير على أن
القصيدة المكتوبة (وأشدد على كلمة المكتوبة) هي ما استعصى
تصنيته وإخفاؤه ومحوه، لا ما سهّل تفكره وقوله وكتابته،
وبالتالي شعوره وتعبيره عن عداه وصاكمة للغة، وهو عداه
إيماني بمعنى مطارحتها ونشها ومجادلتها وكشف أسرارها
ومعادلتها وتطويعها. وكان اللغة بالنسبة إليهم مادة صلبة

وصلبة عبر قابلة للمسبولة والتشكيل، وعصية على الانقياد أو
حق المصاحبة. فأنطوان أبو زيد يقول: «القول فافأة». القول
خزف عظيم وراء اللسان». واسكندر حيش يعلن: «سنبث
عن قوة للكلام لتنام آخر العبارة». هذا المنهج بالقول،
باللغة، بالعباراة الواحدة، يجعلهم متكين على إحاطة كل
مفردة ومحاسنها وضبطها وتثبيتها، متشغلين بتدقيق مبنى
قصيدتهم وتخليد مساربها، عبر نزوع إلى الصرامة والقسوة.
حتى إن بعض الغنائي والجميل يكتب في أكثر من قصيدة واحدة
على نحو متعدد ومختلف، كأنهم في كل مرة يريدون إبراز
احتمال جديد لما يختلف كلياً عن سابقه، وكأنهم بذلك يذلون
على الصنعة والقيمة الفنية والحرفة والبراعة. وذلك صعب بلا
ريب ويعني بالدرجة الأولى أن القصيدة يجب أن تُبرز علامات
الاحتراف والسطارة والمهارة، وأن تُبرز المجهود وكعبة
الاشتهار وقوة التدمير أولاً.

فقصيدتهم فضيلة، مضرة، تغلف معانيها وتقمعها، فلا
تضيئه ولا استجراتها كما أنها تطرق مفرداتها مراراً وتكراراً
نشا عن معنى يؤرق لفظاتها واحتمالها، وإن كان بسام حجار
من بينهم يميل إلى نص نثري عريض، إلا أن نصوصهم جميعاً
أشبه ما تكون بالكسور والقطع. كأنها على حافة التشظي
والانعدام، وهي من الرقة والفائقة تحاف أن تتلاشي في أي
لحظة، وكان الكتابة هي عمل ترقيق وتفكيك وتنعيف، لا
عمل بناء وتكوين أو تسميك عبارة. مهارتهم تقوم على أقل ما
يمكن من أصعدة. وهذه هنسة تجريبية خطيرة. وعلى الأرجح
فإننا نرى ذلك وكأنه ممارسة لفن «النحت» ممارسة فعلية، أي
البحث عن الحشونة والنصومة والحفنة والكرس والتدوير
والارتكاز والثبات والانسحاب والتصميم والقطع والحفر وكل
توابعات للملمس في مادة لغوية فضيلة المساحة، حيث الأمان
الفارغة في هذه النصوص، لا الكتلة، هي الأساس. والكتلة
هنا تلعب دوراً واحداً لا أكثر، أي تحديد الشكل المناسب لهذا
الفراغ حيث تكس الصورة وتثبت المعنى.

كما أن هؤلاء الشعراء، في تناسجهم الأخير، يكتبون مزاج
نثري، خاصة عباس بيضون وسام حجار. كتابة متدورة إلى
أقصى حد، وفي حين يقف أسكندر حيش عند حدود الجملة
النثرية المجددة، يعمل بيضون على تنسيب جملته وتوابعها في
أشكال مطارحتها، في عمل حقري مؤدب، ميكروسكوبي (إنما

صح التعبير)، وعلى عكس نبرته في أغلب نتاجه السابق، نراه يتجهج كلامه وينزع أكثر فأكثر إلى الزوايا والصور المبهمة والأمكنة المغلفة واستبدال الأفراد بالجموع والغرف بالمدن وتناول المناظر المحددة بدلاً من الأصاوغ والجغرافيا الواسعة واستطلاق الذات بعيداً عن غرافة جماعية... إنهم بمعنى آخر يقيمون لغتهم على الظلال وعلى ما هو قسابل للتلاشي والاندثار ولكن بلغة شديدة الصلابة والثبات، كأنها قطع معدنية ناعمة. إنهم أيضاً ينسجون إلى عبارات بعينها كلودات وصل ووصف وكصحاح للمعنى وللدلالة، فهم غالباً ما ينطقون به التسيان، الركبة، الألم، الظل، المطر، الوجه، العين، الدخان، الثوب، الشجرة (خاصة السروية)، الثوب المطر أو الشتاء، العمر، الماء، الضرع... وهم يتناولونها تناولاً متقارباً ويبدلون تنوع معانيها ودلالاتها. ونصوصهم هي للضيق على الأرجح، وهي محاولة للامسة حميمة، وغالباً ما تكون أنا الشاعر على حافة التلاشي كجسد متعب، بأفكاره وجسده في آن. وينزعون عامة إلى إشاعة مناخ إبيروتيكي لا في الصور فحسب، بل في اللغة نفسها، لغة مفرقة ورفيعة. وإن كانت مادتها كثيفة وصلبة. وهذا النزوع هو ما يهر في أن أقول إنهم يحاولون رومانسية أخرى، فوق رومانسية (إذا صح التعبير).

وأكثر ما يؤكد في أنهم يحاولون تياراً، «جنسهم على الصفات السالفة ثم اشتغالهم، بصورة متفارة على صفات مشتركة لشعر نثري واضح التورية إلى أقصى حد» حيث لا تقوم القصيدة لا على شبهة إقصاء ولا على وحدة البنى والشكل، إنها انحراف، إلى حد ما، عن إرث الحدائق نفسها بنهاجها العربية، إنها أيضاً المعنى تسجل اختراقاً آخر، غير كبير، على مستوى تحفظها اللغوي وقلة ارتباطها بتقاليد القصيدة العربية وما تحمله من نماذج لقصيدة النثر نفسها. إلا أنها أيضاً تحاول في نهاية المطاف لا تتجاوز قصيدة النثر. وهذا فوق طائفتها بكثير. إنها توسيعها، كما تحاول بالتأكيد الاتصال باللغة التي كتبت في فترة ما، قبل مجيء الحدائق المؤرخة في أواخر الأربعينات. إنها تحاول الرومانسيين والتجديديين لا بلتهم وأفكارهم وذوقيتهم، إنها بحساسيتها هي، للماصرة، وكأنني أرى أطباء الياس أبو شبكة وأمين نخلة ومعيد عقل (في نثرهم خاصة) وكأنهم عادوا بصورة مختلفة، متحررين أكثر ويصمون على الأرجح.

هذا الأمر يبرهن على إشكالية قوية في تجربة هذا التيار فهو إذ ينحوي إلى أصولية بلاغية جديدة فعلاً، نراه في الوقت عينه، ويكل حدائيقه، ينحوي إلى تنبؤ القصيدة كلياً وأخلاطها من أي غناه يراني (ويسامح حجار بينهم هو المثال المضطرب في ذلك). وفي حين يميل إلى تصغير العالم إلى حجم (جيبين، ركبة، خاتم، مشط، ظفر، حبيبة عرق، جوب، شمعة ونصف

نفسحة...) نراه يعمل على تفخيم العبارة وإعطائها أوسع محال لصداه المعنوي (لا الصوتي طبعاً). إن هذا التيار في المحصلة المبدئية يسعى إلى جمالية مركبة من لغة معتقة بحساسية خطوية جداً ومعاصرة وعابرة. لغة عابرة بتأريخها وذكرياتها لكن تستعمل لنطق ما هو سريع الحدوث، ما هو مجرد فكرة لا تدوم طويلاً. ومن مطرح آخر، أعتقد أن قصائد لهم في رجوعها إلى تلك اللغة لا تحاول إغفال الكلام وتسكين العبارة واسترجاع فخامة وجماليات، بل على الأصح تحاول تقويم الكلام على فطرته الأولى، على نقائه الأول، على أصل متوهم، حيث الشعر لا يتذكر ولا يعمل أنفاله، بل ينمو فحسب. ولكن دون الانسحاب للجمال لتلقائية أو عفوية أن تحكم بسجية القصيدة ولهجتها.

إن ما يجمعهم أكثر من أي شيء آخر هو قيام القصيدة على الشاعر نفسه، أحواله وأثره وجسده ونرجسيتة التي يتبادلها مع الأشياء. قصيدة تقوم فقط كي تكتب ما هو طبعي وغير ملموس، ما هو صامت وهوائي، ومعتم. قصائد عن مجموعة ظلال تنوب عن العالم. حيث اللغة أكثر حقيقة في الأشياء الموجودة، لغة قوية مقابل ألياف على وشك الانعقاد.

كما من المناسب اعتبار قصيدتهم، كمعنى نحوي، إن مادتها تعبر معناها إلى ما هو عائب، إلى ما هو مصور وداعلي: وهذا سوف أرى فقط كما يرى الملاك حصنه، (مطوان أسو زيد)، ولا يتنبأ الطيف، (يقول الهادي أميم). إذ يبدى نسيم عبوره، إنه ملك قبال (يسام حجار)، وكأنها الصمت يحو نفسه كي يقيم في الجهة الأخرى لاتصال الليله (اسكندر حبش)، «الصمت أكثر من الدم في هذا المق» (عباس يبيسون). وقد نرى أن قصيدتهم تتجنب مدح نفسها، مدح لغتها، لكن في إنشائها ونطقها ما يشي بأنها تسعى إلى تناول نفسها ومحاورها وإعلاء لغتها. وهذه نزعة فرق رومانسية أيضاً.

إن هذا التيار يبعد معاكسة في تيار آخر أقل تبلوراً، وإن كان لا يقل جذرية في طرحة واختراقه، تيار أكثر ترحباً ونحوراً، يميل أكثر إلى تسهيل اللغة وتناولها كإفنة متداولة، ويميل إلى يوميات قابلة للمشاهدة، خارجية ومتوشحة على صورها، كما ترى في هليليو (فادي أبو حليل) وأعتقد أنني سكرانه (شبيب الأمين)، «خذ الكتاب بقوة» (يحيى جابر) «شاب يقتل بفرده» (شارك شوان)... وكأني أرى تيارين، أو تزعين تفرقان من حيث المرجعية، الأولى فرنسية - أوروبية (ليف يونفوا وروبنه شار.) والثانية أقرب إلى الأمريكية (غيتيرغ وسوكوفسكي وكرواك وويتان). رغم صعوبة أن نجد المرجعية بصورة صافية وهذا ما يمنع التصنيف والتبويب فالاختراقات والانحرافات والتحويلات والمصادر المحلية وخصوصية كل اقتراح لغوي يحد من صراحة المرجع إلى حد بعيد.

مجموعات شعرية: نصف نقاشة اسكندر حبش - أشقاء دميا، عباسي بيحسون - أعسق من الوردة، اسطوان أبو زيد، ونص نثري، مجرد تعب، يسام حجار - عن دار النهار للنشر بيروت ١٩٩٤.





كتب

نص بلا أخوة

ياسر اسكييف
كاتب من سورية

جمال يباروت - الشعر يكتب اسمه -
مشهورات أضياف الكتاب العرب - دمشق
١٩٨١. وتحديداً تجريبي عادل محمود وعمد
منذر المصري اللذين سجدن ظلالاً منهما في
نص يحيى جابر، دون أن يعني ذلك تقليداً
أو ما شابه من أحكام قد تطلق على تجارب
تذكر بعضها. غلتواء الكلام بدلاً من اللغة
واليوم بدلاً من العالم وأصبح في كل من
التجارب المذكورة، مضافاً إليها تجارب
أخرى أهمها تجربة الفرنسي جاك بريفيه في
كتابه وكلماته. لكن الذي لا بد أن يستغل
لوحده الكتاب بقوة هو الخصوصية النصية -
البنية، والجبرأة في استخدام المفردات الدامية
التي لم تكن لأي من التجارب السابقة -
حيث تتنحى الأفكار الحادثة والقيم الأخلاقية
السرمدية التي ما زال الشعر يجزها منذ نشأته
إلى اليوم، ويخيل الأنبياء المخلصون الذين
يصرهم الشعراء على تغيير العالم بالكلمات
ليحل محلهم من هو حقيقي، أي تستبدل
الحياة المائتة، بالحياة النصية المتحدية،
وتستبدل الأبطال الذين حطمت طواحين
الفساد سيوفهم، أو أولئك الموق السذين
استمروا في موتهم رغم محاولات الشعر
المبررة لثبوتهم، ويظهر أبناء الحياة
ياصرارهم الخرافي على الجيش، المقاتل الذي
ينتمي لأن عليه أن يكون مع أحد، جامع
اللغات الصغيرة الخافت من ضياع جنه.
تعرض السكاري الذي يتجسس كجثة في
الظلام، ليتجسس لأن الساء في الخفيات.
لقد لزويته لأنا تصدق أحلامه. المنسم
كالنجم: بحر الشهر. الخائف الفيور الذي
يعرض فخذ زوجته بفسوة كالأنا تأخر الراتب
ممتناً جسدها من راحة لا تنبهه السكر
الذي يبدو غير مهذب دوماً. يائع السجائر
أمام السبيا. عطر الذي سقط على يدها
الرب، وسعد اللبوة لأنها كبرت المصعب
ينديا وأجبت المعلم القادم من الشال...
ويحسودهم يحضر ما يتبعهم، زوالهم
ومشاهلهم، أفراسهم وموتهم، مفرداتهم،
وزناتهم، فتصاد اللغة ويندم جدار غربتها
ليعمل الكلام فعله دون موازاة أو خجل
تنتشر في النص كلمات ما كان للنص أن

قصيدة اليوم
ببديلاً من
قصيدة العالم

أقل ومنذر المصري - عادل محمود - ويحيى
سعادة - سليم بركاته الذين أكدوا في
تجاربهم على حسابية خاصة شكلت قطعة
مزدوجة مع الأسلاف من ناحية، ومسح
الجبابين من ناحية أخرى. غير أن قطعة
كده لم تعرض على إنتاج ذمة تجاور وعيلم
وكون عند أصحاب الحارات والتجارب
الشعرية اللاحقة بقلو ما أضحت مشاعراً
ومعها غرضها المضبوط والخاص، للهمش
والقريب والتزييف والبروتج حول أقصى
القصيدة شعري الجذبة لبصيرة الحاج
والفنية، أو يمشد من الجنود المصيريين،
ويتنا لا سطع انشلال أنفسنا في الدمشة
والصراع عندما نلمس معبراً يسبق من
الشهد، لكن ممتنا لا تطول حيا يعود
ذلك المغايير إلى تأكيد تماثله وهذا ما يؤكد
عليه التناوت الكبير في آليات الكتابة
والمشوى الشعرين للصوص التي يتجها
الشراء الجند.

واستبدأ إلى رؤيتي السابقة للشهد
الشعري الجند مصاباً بالكثير من الدمشة
وشاعراً بالسرور أمام تجربة الشاعر ويحيى
حسن جابري التي يعمل على إنجازها بكل
جرأة ومفطرة وهذا ما تؤكد مجموعة الأخيرة
وخذ الكتاب بقوة التي نتج في إكمال خط
التجربة الإبداعية للتصاعد عمقة البرهان
على الاختلاف والمغايرة، وقوية إلى ليريك
سن التناهد العظم

أخذ الكتاب بقوة، خصوص تنح غاماً في
صياغة القصيدة - اليوم - سبيلاً من
«القصيدة - العالم» والقصيدة - الكلام»
بديلاً من «القصيدة - الغاء». وأتضر محمد

خذ الكتاب بقوة

شعر

يحيى جابر

رياض ابريس لكتاب والنشر - لندن / بيروت ١٩٩٤

■ بلا طولة أو ادعائها، بلا انصتار
أو إهماد، وبلا أصوص نصر مجدولة من
رركشت اللغة الملكية المرفعة، تنظم
نصوص يحيى حسن جابري، بالخصوص
الصغيرة لكائناتها الممثلة، وبالكلام الذي
هو كلامنا، لتجربنا، تحت وطأة الدمشة،
على إعادة إنتاج السؤال. ما الشعر؟

أمر لا بد من حلوه. وعندها لا بد من
القول: إن أية محاولة لإزالة إشاري
الاستفهام والتعجب لن تكون سوى محاولة
بائسة لأمر المحصول وسجنه في قصص
الصفات والوصفات. ولا بد من الإضافة
أيضاً، أن الجمل والإشارة في الشعر يكسان
في عصبائه على التحديد والانصاع،
واصراره على المجيء من أبواب لم تحب
أبواباً من قبل.

لقد رشتت تجريبي أنس الحاج وعمد
لما غرط ألين جديدي، وغفلتني في الكتابة
الشعرية، وهما رغم اختلافهما البين
تجربتين، فقد تشابها دوماً في حفاظهما على
الرصد في إنجاز النص الذي وجد ليحلل لا
ليحا. هذا النص الذي بقي إماماً للشراء
اللافتين لهما، يتخبطون طويلاً للفتك
من هيمته. ولما لم أجز على القول إن أول
من استطاع إنجازاً كهذا هو الشاعر
السوري، ورياض الصالح الحسيني وبلوجة



ينض بالغة عنها لولها، وما كان له تحزين ذلك التواصل الحميمي دون وجودها وبأبواب طنجرة - زلط - كمش - سكرينة - كيلة - رلسم - شقلبة - تراكسور - الخ .

يبدأ ندع تلك النصوص إلى التحفز عند استعمالها مؤكدة عصبها على الاستجابة لأي من الأساق الجاهلية المتشكلة للذات لتقلية فالإجازة الفتوحة التي يمنحها الشاعر لوعي نفسه حوض الشعر على حميمة اللغوي الماش وإصادة إنتاج دهنه التي أخفها الرتبة وصعها التكرار والاستهلاك، وهذا يحتج بالقدر الذي يكون فيه الشاعر جزءاً حقيقياً من هذا الوعي، أي بقدر اتصاله إلى عمله الفعلي وجه، غير المظنون بالتحليل، هذا العالم:

ونولي الكلية الحضارة

الفرقة المتحدة

الجبال الأروق

والكنسة لأهر يرب هذا العنكبوت
ردي الباب على مهلك وراني
إن شئت

حميمي

لثعبي من رقبتي وطوري

فرعربي بالصاوي

أبا الأسمر الشهي

لله في الخفيات

باللهجة (ص ٥٨)

ويقدم إخلاصه لداكرته التي خلقت منه شاعراً، الذاكرة التي يحي دوماً لها نفاخي: وأيدو أحباً

سكباً غير مهذب

رعا لأنني وضعت ابنة الراعي

تحت العروبة . .

كمش أحدهم حلمتها

وقع ريش على النيد

يكينا أنا وعطارد

تحت يواربهم

كطائرين كسجين

منذ تلك الأيام

دائماً

ابعد سكباً عبر مهذب (ص

٢٩ - ٣٠)

أو ونحي الصغار

نقص رقاب الصغار

بأظفارنا .

... ترفع شمرتنا، وسليغ عرف ديك

.. كشاً، ساروق الكسرت واسخو ملح التبور. . . (ص ٣٨ - ٣٩)

هي لحظة الصلح مع الذات والآخر، لحظة الكف عن تسمية الأشياء بغير أساسها لحظة انتصار الحياة بكونها لا لحظة انتزاع الطفل لولاه، لحظة تملو صرعة الطفل: «الملك عسل». لا معجزات ولا خوارق، وحده الأثر الذي قلماً يتجاوز الأسوأ، الأثر الذي لا يستجني، أبى ثلاثي وهو يصنع الحياة:

وقع الخطاف

من رأس الجريدة

للى كعب الرافضة

في أسفل الصفحة (ص ٩٤).

يحي جابر في مجموعته كان لا متسع لديه لبطولة، غارق في مومه وأحلامه وغراب بلا اتصوه (ص ١٧) يتم ويظم بمشة ألف دولار ليحب وبطريقة لائقة ولد لحظة وصراب الآخرين التي يسبها عطلاً ولا يزال. وهو في محاولة إنتاج اهم نصياً، أي الانتعاش البويي المارضى إلى اليسرى الذي يشهد، عادة، الأثر الجوهري، فإنه يعمل من الذات مرتكزاً وأساساً لأنما للرجل الذي تتم فيه عمليات التحول والاضلال، فيها يظهر الأعرون على الدوام عكوسين مدرجة

جابر يصنع

السفحة احازة

تستحق حاة

أسرار حياتنا

رجب أبو سريه

كاتب من فلسطين

السنين، وهو الذي أحبها، حتى قبل أن يعيش فيها تلك السورات الباردة؟

أم هو عاري النقص، السلي أراد أن يتحدث عن الأوضاع في مصر، في تلك الحقة الحارة من عصره ومن عصر العالم العربي بأسره، لأنه أدرك أن لدى المصري حلوة في التعرض لها، كما أبايح لك بذلك، مظه يقو في لحظة تأمل مع الذات؟

أم هما إرادة الكاتب ورغبة البطل معا؟ اللان أنتجا لنا رواية، بعد أن تدخلت في إطار الشكل الفني، حتى بدت المسافة بين الرمة والإرادة حاجزاً متعللاً، يفرد فوراً إلى البحث عن مقولة الخطاب الروائي، كما جاء

شفقة الحورية

رواية

غازي عبد الرحمن القصيبي

رياض الريس للكتب والنشر - بيروت - لبنان ١٩٩٤

■ من هو الراي، أو من هو دشهزاده وشفقة الحورية، الذي نص علينا تلك الوقائع، وروى لنا تلك الحكايا؟ أهو فؤاد الطارف، الذي نحى في ذلك اليوم الحرفي، قبل أكثر من عشرين سنة بالكتابة عن القاهرة، تلك المدينة الساحرة، التي أعطاها أهل خس سنين من عصره، حتى تذكره بعد هذه





كتب

وإنتاجها ومبوف، فقام أس مليونير، وهو عاظم وكاره للقومية ولعند الناصر، طوال النص، وعبد الكريم الشيخ ذو أصول وتربية لينة، وعبد شامي. ثم يعقوب، الفقير، الشمرود والخاضع دائماً. ثم هؤلاء ابن البرجواني الصغير، العاطفي، الذي يعتبر مبرجاً من كل هؤلاء والمتحفظ منذ البداية مع عبد الناصر.

أما المستوى الثاني، والذي عكس وجوده، طبيعة العلاقة بين المركز القومي والمحيط العربي، فتتمثل في علاقة هؤلاء التي بدأت في القاهرة، عبر صداقتهم لدايمة مع نصريين، شأت الاسترطابي، وعبد الرؤوف، العقير المدين ومنذ البداية اختار الكاتب أساليب شخوصه ليوضح دلالة جوهرها، ويبرز طبيعة فعلها الروائي، فها هو (أي القلب)، شخص عاظم طوال النص، وعبد الكريم وعبد الرؤوف، كما يوحي بذلك اسمهما، متدينان، ويتبنيان كذلك من البداية وحتى النهاية، أما يعقوب المحدي فهو حاد وغاضب ومتعطف ومتطرف في مواقفه.

وقد بدأ النص - الذي اعتبر فؤاد شخصيته الرئيسية - بمزاد وانتبه به، سارده كل ما طرأ على شخصيته من تبدلات وتحولات، كانت في أغلبها، على علاقة ساقطة والمعاطفة، أي ما علاقة بعلمه الاجتماعي، على صعيد العلاقة مع المرأة، وليس على الصعيد السياسي، وهو تنقل من حين امرأة إلى أخرى، دون أن يستقر، في حين بقي فيها يتعلق بشعائنه السياسية في الإطار القومي الناصري، عاطفي الانتباه وأقرب إلى المواطن السادي في خيارات ومواقفه. في حين كانت التبدلات التي طرأت على شخصية يعقوب، وبالأخص ذات طابع سياسي، فمن تنصّل للناصرية، ومتعطف للدفاع عنها في العدوان الثلاثي، إلى فرويدي ثم ماركسي ثم وجودي. ولم تكن علاقته بالمرأة تخرج عن إطار فتاهات الفكرية. فمن التزم إلى الإباحية، وفيه على عكس رملاته، طردي علاقة حامية بامرأة محمّدة.

الشخصيات الأخرى، كانت أكثر لبناً، فقامس حدد هدفه منذ البداية وفيه علم، كذلك شأت. أما عبد الكريم وعبد الشمرود فعبأ على دينها! وإن كان عبد الكريم نتيجة شعوره المبكر بمشكلة الأقليات، حيث هو شامي، قد تعرض

الشخصي والمجتمعي وهكذا كان فعل الشخصيات هذا لم يمس طبيعياً على مستوى الفصل الروائي، كما أن تأثرها بالأحداث المحيطة كان مسطحيًا، ولم يكن متفعلًا على الأطلاق.

أما المكان، فكان قلعة المعروية، ثم الدنيا، مصر، لما كانت تشكل مصر عبد الناصر في تلك الفترة، من محور ومركز في إطار الفعل العربي برمته، فيكون وبالتالي مبرراً - وواقعياً على الأقل - كتف كل تلك الوقائع والأحداث التي تضمنها النص الروائي.

والحقيقة أن مصر عبد الناصر، لم تشكل في إطار المكان الروائي، سوى غلاف خارجي، حيث كان المكان الحقيقي، هو مكاناً مشتهى أو متخيلاً ليس تماماً بالطبع، «شفقة الحرية» يمكن لها أن تكون في أية بقعة عربية، باعتبارها إطاراً جغرافياً، يحوي في داخله المتناقضات العنصرية المتشعبة عبر الشخصيات المتصارعة في المكان، والتي جرحها الأحداث، وأصحت التناقض البيئية بينا إلى حدود خطيرة، لكن «اختار» القاهر، في الحقيقة إطاراً مكانيًا، كشمسية شجيرة على طبيعة العلاقة بينه وبين القاهر المغموري والأطرافه، حيث اختار الكاتب على الجانب الآخر من صلة المركز بالجانب، مكاناً سائياً اسمه البحرين، يعرف أبناء النصارى الكنائية للمركز ويعشقونها، في حين لا يدرك أهل المركز بالمقابل الشيء الكثير من هذا الجذب.

ولقد وفر هذا المكان للفتش أو المشي أو التخيّل دفقة الحرية إطاراً لفعل الحرية نفسه، على الصعيد السياسي والاجتماعي، فالشخصيات التي اختلعت، وبعثا تناقضت أحياناً في مواقفها ورواها وإيديولوجياتها، كانت تجد في هذا المكان، إمكانية ليرسها فتاهاتها وقطعها على صعيدتي القول وإبداء الرأي، وإقامة العلاقة المشتهى مع المرأة.

لقد اختار القصبي شخوصه عبر مستويين يتنجبان مع بيئته الروائي، تمثل المستوى الأول في أربع شخصيات من البحرين، هذا المكان الثاني الذي شكل طرف الشعاع القومي الكبير من مراكز الليبريين، وهذه الشخصيات كانت متعددة ومتنوعة في أصولها

في هذا النص «شفقة الحرية» مؤلفة الشاعر الأستاذ عازي عبد الرحمن القصبي.

إن درجة التناظر - حتى لا نقول التماثل - بين الراوي والبطل الرئيسي في النص، فؤاد الطراف - حدثت منذ البداية طبيعة المكتوب، وحددت بالتالي المنقولة الأساسية لخطابه الروائي والذي سعى إلى كشف الحقائق، بكل واقعيتها وفعاليتها، حتى جاء النص تسجيلياً/ وثائقياً إلى حدود واسعة، فكل ما له صلة بالأحداث والوقائع والشخصيات العامة، جاء تاريخياً تماماً. وما بدا من حيالية واضحة من الراوي، من خلال حرصه على البقاء طوال مساحة النص، صريح فعله الداعلي - أي خارج الفعل الداخلي للنص - كانت تعزز أو تكمل التغيرات والتبدلات التي تطرأ على شخصية فؤاد، التي كانت يبدورها مزيجاً من الشخصيات المحورية الأخرى، فتبدو أعمالها على ذلك طبيعة ومتشعبة ومؤهلة لكل الاحتمالات، التي تجعلها تبدلات المجتمع بواقعه وأحداثه العامة.

وعند الشكل عكس نفسه بالطبع على كل عناصر الشكل الروائي الأخرى، من السرد إلى اللغة إلى الإيضاح، بحيث يبدأ السؤال الذي يسود في ذهن القارئ، من حيث الصفحات الأولى حول مستوى التأثير الجمالي لنص هذا المستوى من التسجيل/ الواقعية، مشرعاً. لكن هذا السؤال، سرعان ما يتبدل لدى القارئ عند متابعة القراءة، حيث يكشف أن الوقائع التي سررت بنا في تلك الفترة الزمنية المعاصرة، إنما كانت حقا مغرب من الحيات، وأن كشفها بهذا الشكل، إنما هو من صميم الأدب بترك قدرًا، لا بأس به من المتعة والإثارة ولذته.

لقد اختار الكاتب في هذه رسالة، يعتبر عاصداً، ويعتبر أيضاً نقطة تحول في تاريخ مسقطنا برسمتها، فترة (١٩٥٦ - ١٩٦١)، وهي الفترة التي شهدت أوج الانفعال مع الشعور القومي العربي، منذ تلميم الناصري مع لقناة السويس، وحتى كيوها في حركة الإنفصال. وقد وثق الكاتب تماماً في التبرير للفرقة الفترة، عبر اختيارها كثرة للدراسة الجامعية لخصوصية الروائية، وهي فترة تعتبر حيوية وحياتية، وبعيدة فاصلة، بالنسبة إلى الشباب في مرحلة تكونه وتشكله

وقائع غريب من أخيل



لانتكاسات عاطفية ومعنوية، في سياق عائلة كسر الحاجز (صبي/شعبي)، وسقوطه العابر في برائن الشعوة وتخصير الأرواح. رغم ذلك بقيت هذه الشخصيات، رغم نقصانها، التي مارسها في إطار شقة الحرية وعبر دستورها الذاتي ودورقراطيتها الحسية، على وشائج التشابك والتألف فالعلاقة الأديبة بين فؤاد وعبد الروافع بقيت طوال الوقت، وتوزعت إلى حدود إصدار مجموعة قصصية مشتركة

لقد بدت القسورقات السياسية أو الأيديولوجية عبر شخصيات النص، ويسبب من احتكامها إلى تقاليد الحرية في شقة الحرية، فروقات عارضة، لأنها أتت إليهم عبر احتكاكهم بالعالم الخارجي من جهة، ومن جهة أخرى، لأنها لم تكن متشابهة فهم، حتى بدت الإجابات التي أتت في نهاية النص، عن بعض التساؤلات الموقفة وقد كشفتها التحرة المباشرة عنها، أو تحولات الواقع، الذي يكلف بدوره هائلة الشعار. بهذا فؤاد الذي أرقه السؤال، منذ بداية النص حول حقيقة العلاقة بين القومية العربية والأسلام، يجد - وحده - الإجابة، بأن من وضعوا النظرية القومية كانوا من الأكلبت عبر الإسلام، فكان اكتشاف الذي أزرع في ذهنه سؤالاً مؤزلاً. كما أن تحولات المجتمع في البحرين، هي التي فرضت (معيداً) من أي فعل من قبل هؤلاء الشباب، الذين كانوا يمشون أنفسهم للوصوف، وربما للاستخدام سواهم بلدهم الخليدي، حيث إن البحرين صارت شيئاً آخر صورة مغايرة لتلك التي يحفظ بها والده أو أمه

والد قد فرضت طبيعة التناول الروائي منذ البداية وحتى النهاية، نساها عما من اللغة تميز وينطقه وأنسبها، دونما شحن عاطفي أو اقتدار قاموسي، لأن كتابة البوميات أو الزواجع تعرض مثل هذا الشكل. وهي حيلة قديمة برزت السرد التزويري الإنساني الذي رافق النص. وقد تضمنت الرواية عبر حواراتها، التي لم تكن طويلة على أي حال، حجة معرية، مع مفردات خليجية، ليست مفهومة لدى القارئ العربي. وحلت اللغة بهذا المعنى عبقاً من البشائر المصرية والبحرانية

أما السرد فكان متصلاً ومتزائلاً، وكان يمثل الحركة الخارجية التي تدور في إطارها أفعال الشخصيات، لا يخلق عبر الحكايات

لأبه عابر وليس ذا دلالة واضحة، ولأنه يمسك حيادية الروائي، أو الكاتب، الذي أراد تقديم شخصيات تلقائية وحرية، تتحدث عن مهنا بلسانها وتبدو بدورها، وكأنها شخصيات واقعية، لأن التضمين الواقعي، لو اشرق كثيراً عن النسيج الروائي، أو من السرد المتصل، لتأثرت أجزاء النص، ومكنا ذلك التتابع الذي لم يتأثر في رأيي بحركة القطع (الفصول) ذات التواريخ المحددة، حيث كان القطع معنياً برصد حركة الإطار المجتمعي العامة، وانعكاس أحداثها على تطور الشخصيات وعلى مواقفها، فيما كان السرد الروائي متصلاً ومتزائلاً يتابعه تصاعدي في إطار الزمن الروائي، حيث خلا النص من التداخلات أو الاستدراكات أو التفصيلات الزمنية. وفي هذا الإطار جاء التضمين (تضمين القصص القصيرة لعبد الرؤوف وفؤاد، وحوارات الشخصيات العامة مع شخصيات الرواية) سبب دور - ص مبروح - مبرح، هجر من جهة يجد من الرثاء العربية المتنامية، ومن جهة أخرى يدفع بالتشعر الروائي إلى التوجه، ليشكو وحدة والولية متكاملة، إلى حدود البوميات التي صرحت بها أفريقيا بكل الكثرة البنية للبحرين، وقد تمت طلق، مواد الغارفة إلى حدود الشاطئ مع الخرافات عاري القصص.

وقد كانت قصص عبد الرؤوف المنظمة في النص، قناني، القاري، بظهور سياق قصصي مختلف، لكنه جيس للكشف، كشف بعض من شخصية فؤاد، قصتها، أو تكشف شيئاً هذه الشخصية، قصي. ما كما كانت الحوارات المنظمة مع الشخصيات المجتمعية العامة، ذات مهمة أساسية في تقديم الخطوط العامة للأفكار السياسية والصالفة والشعارات الرثائية، وقالت مادتها على الأغلظ لو تأملتت فؤاد، أو ما اختزنته ذاكرة الكاتب عبر تجربة حاصلة!

وكانت مواضيع القصص المنظمة من ناحية أخرى تروي وظيفة التميز إلى الشغول في المقطع السري الثاني، الأسر الذي يبدو معه السياق الروائي، فضلاً واقعياً، في مقابلة الفعل التخيلي الناجم عن قراءة القصص ذاتها!

وقد كانت الاستهلاكات للمعول كافية بإليات التي الشعرية، ذات دلالة، فهي متعاقب إلى دخول عالم الفصل الروائي من ناحية، ومن ناحية أخرى، تؤكد على أهمية

الأدب العربي كمفردة أساسية في تشكيل الوجدان العربي القومي، لأن انحصار الاستهلاكات على شعر الشبي يبريد التأکید على أهمية هذا الشاعر بالذات في إطار الشعر وهو حيوان العرب، أي العمود الفقري لتراثهم ووجدانهم، وقد جاء تأكيداً بهذا المعنى في سياق النص.

إن نقصد الأستاذ القصص أن تكون الوقائع ماثلة في تشكيل معياره الروائي، حيث تبدو أغرب من الخيال، حين تصدم من أمثال رؤوسهم بالأبديولوجيا وبشوة الشعر، التي أعتمدت عن رؤية محتال الواقع ومعارفاته الأولية، ربم كان صيد أن يبدأ من حيث انتهى بطله القاص عبد الرؤوف، الذي كتب هذا من القصص الواقعية، مصيباً إليها شيئاً من الخيال، فروى لصديقه فؤاد حادثة أمام الجامع وظل، والتي لم تكن أكثر من حادثة تملو تجاً من أية إضاحات غيالية، لكنها رغم ذلك فاجت فؤاد، حيث طلبها هذه القصة بالذات - قصة حيالية! فهل أراد القصص أن تحدث فيها وشقة أخرى ما أحدثته قصة وكسري الاعترافه فؤاد؟

إن مفهوم الحرية الذي اتنى عليه النص، وقدم مقلونه الأساسية، وتلش في حيادية الراوي وانفتاح الشخصيات على ممارسة الحرية الذاتية، بكل عنوانها ومغائرها وشبابها، عبر طرح الاستفهام وقارة التندب والاختلاف في إطار مشتهى من الحرية لتخليق والمكسبة في آن، ليس في البحرين ولا في مصر، ولا في أي بلد عربي آخر، إلف في شقة صغيرة وثالثة أو عبر الورق بين دفتي رواية. دلع الشخصية إلى ممارسة حياتها بحرية عبر فصول الرواية، ثم حولها إلى شخصية تكاد أن تنسج كلها بأبيات، عبر التنازل، إن كان غازي القصص، هو نفسه فؤاد الطراف، وإن كان هذا الآخر هو الذي كتب الرواية صلاً، كما توقع في الفصل الأخير من الرواية، ثم انتقل إلى مستوى آخر من التجربة، حيث لم يتفعل النص عند حد الحاشية، لأن فؤاد الطراف، انتقل إلى مستوى آخر من ممارسة حريته وتجربته الكشف - ربما - ولكن هذه المرة، بواصل عبر اكتشافاته نفسه، كشف عن آخر من أسرار حياته، ذلك الصلق طبيعة العلاقة مع الآخر، والتي تدور بشأنها الآن وجهات النظر المتعددة، وري المقولات والشعارات أيضاً. □

حريه

تحولت لـ

شخصية كـ

تضمين

حياتيه





كتب

غلا يقرأ، مثلاً، كيفية إنشاء الفقه، والفقهاء الحنفية على سبيل التخصص، وإقنا يقرأ كتاب الخراج بصفته كتاباً في السياسة على ضوء التاريخ، فيعود إلى الإجراءات التي اتخذها الخليفة عمر بن الخطاب بخصوص الأراضي والمفتوحة في الحسب العصري (ص ٤٣) ويخلص شرارة إلى أن الخراج استمر للحرب بمسائل أخرى (ص ٥٠) ويستنتج أيضاً أن التاريخ متصل واحد من رواية السلطة (ص ٧٩).

في المقطع الأخير من كتابه على كتاب الخراج ينتسب إلى الأشكال المنهجية التي تنطوي عليها قراءته: بين عزل عناصره (الكتاب) ورد دالة كل منها إلى مكوناتها وإلى أهدافها، وبين تركيب السياقة الجامعة المترتبة (من جهة)، وبين الصلة بالمرن (البده) وعقلها الذي هو محور هذه المحاولات (من جهة أخرى).

فلا يخرج الباحث في بحثه والحال عن معنى سواء للتفتيش عن لحظة البدء من الزمن وتبنيها، كالكشف عن البده، إذا وجد هو الكشف عن الجمهورية والأصل الذي يصبح معه كشف الغامض سهلاً. أم يكن المورخ الكلاسيكي (الطبري) والموسوي يبحث عن «البده» والتاريخ أيضاً

عمل المكس من ذلك فإن الكتاب في قراءته الكتاب «التاج» في أخلاق الملوك، التسبب إلى الجاهل، لا يعطي وزناً لكون الشك يحيط بصاحب الكتاب أكان الجاهل أم ابن القلق. فلو لا يوم الكتاب وموقعه ومرتبه، مع أننا لو نسنا الكتاب إلى ابن القلق وهو المرجع لدى مؤلفي «التاريخ» وات، وسواء، لكان جديراً أن يُقرأ الكتاب على ضوء كلية ودمية والأدب الكبير والأدب الصغير، أي باعتبار كتاباً مترجماً عن الفارسية، وحق لوقتنا إلى الترجمة تلي حاجة «السياسة العربية إلى ثقافتها وفكرها» بعض النظر عن المصدر، فلا بد من أن يضع مسافة بين مصطلحات الترجمة ومصطلحات الواقع، ثم كيف يفصل المؤلف في كتاب الخراج إذ يعزل عناصره ويرد دالة كل منها إلى مكوناتها وإلى أهدافها ولا يفصل مع كتاب التاج، مع أن رد عناصر كتاب التاج إلى عناصره ومكوناته وأصوله سيكشف لنا عن ثقت المؤلف وليس عن ترجمته، وما ظن المؤلف جراً من سياسة واحدة، يكشف عن سياسات وممارعات متباينة لا نستقيم على

العنف كماركة مسجلة

خالد زيادة

وأنت انتوى انتواء الأجيال السالفة التي انتبهت؟

ولا يخرج وشاح شرارة خروجاً بيناً عن ذلك، وإذا ترك لمسه حرية قراءة ما يجلو له من المصنوع وأن يصم قراءته مصعها إلى بعض، ويغفلها كتاباً «واحدة» في السياق ويريد القول إنه استنك ما هو «سياسي». والمؤلف نفسه إذ يعيد قراءة قراءته يقول: «تفترض المقالات ثوراد إخراج السياسة وجوده من أبهة الأجلع، وتزعم دعوى حد لتورد كك جميع تصعب صفته بعد الأساطير العربية» في طرقة عقل هذا الجميع، أي به يدان على الكل سحر، فليست كك خراج لبي يوسف والتاج لملاحظ ولذين السمة لاس سوية والمفهوم لاين خلدون سوى إشارات وأئلة على تجلي «السياسي» في الواحد الذي هو السلطان ويضيف: «كان هذا الواحد شرعاً وساً أو كان أدبا ومعنى موزلاً أو أصولاً وإحياءاً للسياسة الإسلامية والعربية موضوعه على إرسال هذا السلطان إرسالاً من غير قيد ولا حد ينتهي إليها. وصل جمع السلطان في واحد وعمله عليه وسبته إليه (ص ٤٠)». ويريد وضلع شرارة القول إن النص الفعلي والأحرار الأدب ومثله التشريعي.

تضع جميعاً عن شيء واحد هو نفسه رغم اختلاف الأزمان والأساليب والأعراس الداعمة إلى الكسابة ولتقل إنها قراءة تستهدف إيراد وبنية هذا الشيء أو الواحد. إلا أن الكتب لا يستخدم المشرقة وهو لا يقوم بقراءة بنوية من حيث الحجج. بل يتكلف حرية استخدام طرائق شتى تبعاً لاحتياجاته من نص إلى آخر.

ففي قراءته لنص كتاب الخراج للفاضي أبي يوسف، يضع النص في سياقه التاريخي،

الواحد نفسه

مقالات

وضاح شرارة

دار الحديث - بيروت ١٩٩٤

■ يمتلك باحثونا جرأة فائقة حين يضعون التاريخ والثقافة العربية الإسلامية موضع البحث والتحليل، فهذه لغافتنا أي خاصتنا التي نقيم معها علاقة عائلية، ولملك الدالة عليها، ولديها ما يكفي من الأسباب لتنفذ محاولاتها التي تريد أن تقول الكلمة الأخيرة في هذه الثقافة أو هذا التاريخ. وفي وقت من الأوقات كان البرقع إلى الوحدة متحاشياً لفهم التاريخ. ثم كان صراع الطبقات ولفظ الإلتحاح لأسوي متناحيز أحرس لتلخيص وقول الكلمة الفصل في عقل وفكر العرب، وهذا ما بداهه الطيب تيريفي في موسوعة لم تكتمل. وسعى أودونيس من طرفه إلى تفسيره والارتقاء التشاكي المصري في «الشمس» وللخولة، وتبقى محمد عابد الجابري مجموعة من الملهجات لعقل العقل العرب، وظن أنه بس أماناً على العقل بحيث لا تحتاج بعد ذلك إلى مزيد.

ويغفل باحثونا عن كون قراءة ثقافية باعتبارها، كلاً مكتسلاً، مع استحالة مثل هذا الأمر، لا سد أن تبني على انقطاع وانفصال. إن لم يكن في ذات الثقافة أو التاريخ، مع الآخر في ذات الساحت وطرفه وأدوات بحثه. فكيف نأل لنسا أن تحكم حكماً آخر؟ ونفصل فيه فصلاً بانياً، لو لم تكن ثقافتنا في سائرنا أن ما تحكم عليه ونبحث ونشرح ونبيعه تحليلاً قد انفصل هنا «مصادراً» تماماً، وأنه صلب مارك زمانه وتاريخه،

ما ظنه
المؤلف خبر
عن مميانية
واحدة
يكشف عن
سياسات



واحد نفسه

ولو أخذنا بأن الكتاب (التاج) هو من جمع الجنازة، لوجب علينا أن نرى ما نسبة الكتاب من سائر أعماله. وما هو موقع الملك في كتابه من انتسابه إلى الامتثال إلى أعيد أن نزل المصوم من بعضهما، فلذا محترنا أن نجد الصلة بين والتاج، وبين واليهان والتبيين، لما عاد لإقامة الصلة بين أبي يوسف وابن خلدون أي منزى معين.

يخلص الكاتب من كتاب التاج إلى تسيط حين لا يفصل سوى قراءة الحاضر على ضوء نص من القرن الثاني الهجري، يقول: «يطل كتاب التاج والعكر السياسي الذي يتم به، على أفق تاريخي عميق الصلة بالأفان الذي يصطب تجربتنا السياسية الحالية ويشكل ربما إطار عملها، فالسياسة الحالية تقوم على تنطع السلطة بمبررها للاصطلاح باستواء المجتمع مجتمعاً تاريخياً» (ص ٩٢). وإذا كان الأمر ينطبق على الحاضر، فإن ذلك لا يحتاج إلى حجة للماضي، وإذا أردنا القول بأن الحاضر ما هو إلا فلة من فلفات تاريخ عريق الغور، فلا يفتدنا ذلك لا في فهم الحاضر ولا في فهم الماضي.

إذا حصل إلى مثل هذا الحكم، يسهل إذاً على الكاتب قراءة تطرون سعادة وطه حسين ومفسخون زريق النج كبا قراً أبي يوسف وابن خلدون فاندولة في فكر المكسرين المحدثين في السلطان هينه في نصوص الكلاسيكيين كما يريد أن يقول. ولا يخطئ شراة حين يقول: «أنشأ الفكر العربي دولة إسلامية أو قومية أو عصرية، هل مفاص الغرب الكلي، وحال بينها وبين النقد حين أضفى عليها صفة الفعل التاريخي السبري من العنف والمصارفة والانتقام

والقاوت ونصها امتداداً مكملاً للمجتمع وإرواحاً» (ص ٣١٥). لكنه يعقل عن السيرة التاريخية إزاء سيرة مفترسة تحمل نقطة اليد مع أبي يوسف الذي «هيك ما بضع الأمة واجتمعت عليه في قناتون» (ص ٢٣). وهو يقع في ما وقع الجبري فيه حين أراد سر عقل الأمة وتخليصه في كتابه، إذ إن شراة يعتقد أنه قبض على الذهن العربي حين يقول: «بين من الشواهد السابقة، والتي لم أقصر عليها إلا لفريق المجال، يتبين أن الوحلة صورة من صور الذهن التاريخي العربي، أو مغولة من مغولات العقل التاريخي

كما يستخلص من كتابات المثقفين العرب للمحدثين...» (ص ٢٢٠). أليست زلة «هغلية» حين يتحدث عن مغولات العقل وضع في ما يتخلد على سواء من إطلاق الأحكام المبرمة؟

لا يبعد وضاح شراة في «الواحد نفسه» عما قاله في «الموت لمعدوم» (دار الجعيد ١٩٩٢). يريد هنا وهناك أن العنف والقسر والتوحيد سبيل العرب من جاهليتهم إلى يومهم هذا. إن تعقيد العبارة لا يخفي طابع الفكرة الاعتزالي الأمر الذي لا يجدر بكاتبها أن يقع فيه. □

سيد الحكمة

جورج طراد

الحيام في العشق هي التي تظل على الجنون. وعبد «مجنون ليل» الخمر القيس. حتى في مسرحية «مصرع كلوسترا» لأحد شوقي فإن شخصية المجنون حاضرة، كما في معظم المسرحيات الكلاسيكية الغربية، لا سيما الفرنسية منها، التي تأثرت شوقي.

والجنون الدائم المحصور في الحياة العريية، ماضياً وحاضراً، ظل الغالب الأكبر من الأدب أو إن حضوره في التراث الثقافي لا يتناسب وأهميته

هذا على الأقل ما بلغت إليه الباحث حمد حيان السكّان في دراسته «عطاب الجنون في الثقافة العربية» حيث يشدد على ندوة الدراسات العربية التي تناولت موضوع الجنون، باستثناء خمسة أبحاث: كتابات ثلاث دراسات منشورة في مجلات عربية (ص ١٦).

ومن بداية المقدمة يؤكد الباحث أن كتباً تراثية كثيرة أفردت حيزاً واسعاً لأخبار المجانين، عما يعني أن المصادر التراثية أولت الجنون اهتماماً يعكس تركيبة اجتماعية - تاريخية. ليس فقط لأن الجنون هو الوجه الآخر للاصطلاح البشري، بل كذلك لأن «بحري توطأ العقل» (ص ١٢). ويصل الباحث إلى حد التأكيد، عبر الاستشاح، على أن «صوت الجنون في الثقافة العربية - الإسلامية هو شكل من أشكال الرد الثقافي

حطاب الجنون
دراسة
محمد حيان السكّان
رياض الويلس للنشر - بيروت - ١٩٩٤

■ الجنون خط أحمر في الثقافات الكلاسيكية، ذلك أن العقل هو السيد للطاع في كل ثقافة تقليدية، ولا مكان، تالياً، لأي خروج على العاصدة الكلية الانضباط. وحتى لو حدث مثل هذا الخروج فإنه شذوذ من النوع الذي يؤكد على القاعدة ولا يدهسها

وما أن الحرف من الإصابة بالعدوى الذي جعل «العقل» تقليدياً، يجمعون من دراسة نتاج للجنون. هذ مع العلم بأن التراث الشعبي العربي حافل بالحكم المأثورة التي تنصح بأنك الحكمة من أهوال المجانين، وتطرح معادلة الجنون الذي يحكي مقابله العاقل الذي يهم ما يرمي إليه الجنون.

لكن الثقافات الكلاسيكية في شكل عام، ومن بينها الثقافة العربية القديمة بالتحديد، لا تغفل وجود «المجنون»، وإن كتبت لجعله أداة تسلية. فندم الحليفة، في الماضي، غالباً ما كان «مجنناً» أو قريباً من «المجنون»، إذا ما اعتدنا أن مخالفة الرأي السائد والمسطح عليه، هي واحدة من سمات الجنون. وذروة





كتب

العالم العربي. قتي صادة الجون (Folte) في الموسوعة «بيوغرافيا» إشارة واضحة (طبعة ١٩٨٠ - الجزء السابع - ص ٩٣ -

المعدود الثاني) إلى أن العرب قد سبقوا العالم إلى إنشاء منسجعات للمجانبين في القاهرة مد القرن الثالث عشر وتؤكد الموسوعة وأن ثمة دلائل تسانع على إعارة ذلك إلى القرن الثاني عشر وربما إلى القرن السابع. لا بل إن المقالة تسنها تشدد على أن العرب هم الذين نقلوا إلى الغرب فكرة الاهتمام بالمجانبين ذلك أن مؤسسات من هذا النوع لم تظهر في أوروبا قبل القرن الخامس عشر.

محمد حيان السان لا يهيه الجانبين الطبي للجون بتعداد ما تهيه نورة صوت المجنون في الثقافة العربية. لذلك فإنه لجأ، في كتابه، إلى منهجية متكاملة والتزم بها في المصطلح البسة التي تضمنها الكتاب بعد أن كان قد طرح في المقدمة موضوعات البحث على شكل أسئلة متعاقبة تعهد السعي إلى الإجابة عنها (ص ١٥).

في الفصل الأول يبدأ بإيضاح معنى دلالة الجون معتمداً على لسان العرب وحمل كتابات الأولين مثل ابن خلدون الذي يميز بين الهولول والمجون (ص ١٩)، ومستند إلى كتابات نرائية عربية قديمة تناولت موضوع الجون مثل «البيان والتبيين» للجاحظ، وهو من أقدم المصادر التي خصصت باباً للكلام على الجنين والسوكي والموسوسين» (ص ٢٧)، ومثل «العقد القريه» لأن عبه ربه، وعقلاء المجانين» للسابوري وغيرهم أما الفصل الثاني المخصص لبحث «موقع صوت المجنون في المجتمع والثقافة»، فإنه يتشأن في مقاربات سياسية سوسولوجية وأحياناً طنية، يظهر كيف أن المجتمع العربي الإسلامي نقل وجود المجنون وتسامح معه. لا بل إن تبحر مكث كانوا يتبركون بمرور المجنون ويعرض كل منهم على أن ياكل (المجون) من عنده» (عاشق ص ٤٣).

ويبدو أن هذه المكانة التي نعم بها المجنون هي التي جعلت بعضهم يتسلخ سايغنون ليحظى بالتسامح، كما حصل مع ذلك السنياني الذي شتم المصالح في يوسو بحضوره وبقى له الموت من دون أن يعرف أنه لامة. ونحن عرفت المصالح بنفسه قام السنياني متظاهراً بالمجون وأراد الهجوم عليه «صعدت المصالح منه ومعه» (ص ٤٧) ويكثر الباحث في هذا الفصل من سرد الأمثلة والشواهد المأخوذة من التراث العربي

أشار إلى هذه النقطة سريعاً ولم يول الجانبات الأيمن من الجون سوى اهتمام عابر، قياساً إلى الجوانبات الأخرى. وربما كانت إشارات الساندة إلى أصوات حديثة في الإبداع العربي، مجرد سعي لجمل الجون مرتبطاً بالتأثير الإبداعي. فحين يتكلم بسرعة على جبران، وأندريس (١٩٩٥ وما بعده)، إنما يعتمد على استعانتها للمجون، ولصوته كإبوة لحداث التصعد والمشارية (ص ٢٠٣). وهو، بهذا إذا يلتقي مع كوكبة من الذين احتفلوا بالمجون الإبداعي، وربما يكون جبران، وأندريس مجرد صدى لتلك الاحتفالات. فالملطون الأفريقي اعتبر أن المجنون هو الذي يدخل الناصر إلى هيكل الإبداع وكروثيه الإطالي أنه أكد أنه ليس هناك من عبقرية عظيمة من دون جنون.

وعزير ميشو الفرنسي حذر من يخفي الجانب الجون من شخصيته بأنه مقبل على الموت من دون صوت مجنون. وليست آراء كل من جبران (المجون هو الوجه الآخر للعقل) وجين دوي (مخرج قصيدته المبرر أسمى من جنون) وأندريس (صليب أن يلودر أخيراً) سوى شكوك أخرى لأندرسار على الاحتفال بذياب وقاية العقل، أي بصور طيب الجنون.

من الواضح، إذن، أن محمد حيان السان، في دراسته المعينة، لم يشأ التركيز على الوجه الإبداعي - الشعري تحديداً - للمجون، إنما أراد نيل التراث العربي - الإسلامي في تعامله مع المجنون من أجل استعراج المدور الإيجامي - السياسي لهذا الجنون لتصعد. تكبروا يقول إن للمجون الطبي ليس هو المقصود، وإن كان للعرب، في هذا المجال أيضاً، أسبقية واضحة على

معدود
نبيه
نحدي
المصوع
والصنوع

الذي أنتجه المجتمع العربي. عبه وضع تاريخي تشارحي طبي. وثمة استخدام معتمد لصوت الجون يشير إليه الباحث. قد يكون الدافع إليه الرغبة في التستر وراء الحيل للهرب من العقاب. معها يكن من أمر فإن صوت الجون كان يتعرض في إعادة إنتاج مستمرة تهدف إلى تقديمه بالشكل والجنس الذي يشبعان غلبس القوى الاجتماعية المصطنعة (ص ١٣).

انطلاقاً من هذه الزاوية ليس لمة جنون، في المني الطن، إذا صح التعبير. الجون في التراث الثقافي العربي والإسلامي هو الوجه الآخر لدهاء العقل، أو التزعة العملية لرعب الصنع الذي يحول الوجهة والمختل ذريعة تُسلك أفكاره في معرض الدعاية ولكن مدلولها يضرب عميقاً في آلام المضطهدين الذين يفرزون ذاتاً صوتاً عبثياً يغشون به عن احتفانهم الطعني.

هذا النوع من الجون الذي يمتثل به السان بجهالة غافقة، يشبه إلى حد بعيد الجون الذي تحدث عنه الباحث الفرنسي ميشال فوكو في كتاب له بعنوان «تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي»، الصادر مطلع الستينات. كم كذا تنمى لو أن البحالة السان اطلع على كتاب فوكو ليرى كم هي شبيهة المقاربة بين تجلجات الجنون عند شعوب مختلف في صابعها الثقافية، وتلفظ عند الحكمة بدروسة الكاسنة في الجنون المقصود. ونعتقد أنه لم يقرأ كتاب فوكو هذا، رغم إشارات المبدئية إليه، وألا لكان تمكن من توليف نظرية فوكو التي تعتبر الجنون نتيجة لتأثير النظام وصفية أمام قيام النظام. قطعاً ليس المقصود بلغة الجنون ما يمكن اعتباره جنون العبقري والإبداع. فالسان

صدر حديثاً

زباد منى

جغرافية التوراة:

مصر

وبنو اسرائيل

في عسير

الجزيرة

الجزيرة

هكذا يبدي «غضب الجسد» لحمد حيّان السّان دراسة متكاملة تتابع بجديّة صامدة، تجلّيات صوت الجنون في الثقافة العربية. ولعلّ النصوص التّراتبية التي توكّأ البياض عليها تشكّل وجهاً من وجوه غنى هذه الدراسة، يضاف إلى فصائلها العام، الطريف والجريء، والجديد. فاجنّون يقف سيداً، وصوته الأصلي «دابة حلحلة السائد السلطوي وأسقاطه، وإدانتته» (ص ٢٠١).

وقد تكون اليوم محتاجين، أكثر من أي وقت مضى إلى استلهام صوت الجنون في التّراث العربي لأن الاختناق السائد يحتاج إلى طريقة للتعبير عنه لا تتوقع في الحضور. وكتاب حمد حيّان السّان عظة على الطريق. □

الخامس ووصيفة الجنون - الفالسد، كما يقرر السّاح، وتشكّل في سياق العباب التاريخي للقيادة المطلوبة، وفي سياق التوق الشعبي لتمثيل ورسم ملامح هذه القيادة (ص ١٢٥)

وتنتهي فصول الكتاب بفصل يتناول «صوت الجنون في فضاء المدينة الإسلامية» حيث يعالج الباحث أبعاداً سياسية واجتماعية وأخلاقية، ويصل إلى مقارنة موضوع ثقافة الجنون وموقف الجنون من القضاء والمال وغيرها في التّراث العربي حيث كان التدرج بالجنون طريقة للهروب من القيام بمهام عروسة من التعبير عن الممارسة المباشرة للسلطة التي تطلب تعبد هذه المهام

ليؤكد على المشكلة التي حظي بها الجنون ولغة احتراف الجنون كان منتشرًا في الثقافة العربية. إنّه الجنون المقصود حتى أصبح «صوت الجنون يؤكد صوت العقل، بوضوح، ويتكلم نيابة عنه، في مواقف وحالات لا يكون سوسع هذا الصوت الأخير، أن يفعل لسبب أو لآخر» (ص ٥٥).

وعندما نصل إلى الفصل الثالث تكون قد دخلنا باباً يعتبر على الرغم من قصره، من أهم ما في هذا الكتاب، ذلك أن الباحث يتناول «المميزات الجسدية - النفسية في الشخصية الجنونية»، فربط تارة بين شخصية الجنون وشخصية المهرج (ص ٨٤) وشخصية القديس (ص ٨٧)، تارة أخرى، فيصل إلى مقارنة معبرة مرتكزة على سيات كسل من الجنون - القديس والجنون - المهرج، فإذا الأول يتحرك في أفق الفصل الحارّ في حين أن الثاني يتولى مهمة تطهيرية في مسار الحياة اليومية للناس.

وفي الفصل الرابع يتناول الباحث قضية تاريخية حساسة للغاية تدور حول «صوت الجنون ومساءلة الخلافة الإسلامية» ويقرر أن هذه القضية استثمرت باهتمام واضح من قبل صوت الجنون وبلاغه (ص ٨٩)، ويؤكد أن صوت الجنون هو الذي مارس النقد اعتراضاً على سلطة الخلافة بحيث مثل صوت الجنون «حالة اختراقية - نقدية للسلطان التهديدي التحريفي الذي أقيم بين الوعي - لتفسيد الشعبي وبين السلطة برمزها الأراس، الخليفة» (ص ٩٢). وإذا كان من التطويل بمكان التوقف عند كل نقطة أثارتها الباحث في هذا الفصل، فإنه قد يكون المناسب انتفاخ مقطع يؤدي إلى التعبير عن الدور الذي لعبه صوت الجنون في معارضة الخلافة حيث يقول الباحث.

ولقد كان على الجنون أن يصل، خرقاً كل تلك الإجراءات الحماجية الصارمة، والمظاهر الإرهابية الاستبدادية إلى الخليفة نفسه، ليسمع صوت الإدانة والتوبيخ بهذه المظاهر نفسها، وليقل إليه، عبر خطاب واضح خبير، يمتلك عمقا شعبيا تاريخيا، وعلى الناس للمال الذي تعيشه سلطة تدعي ثقل مؤسسة الخلافة التي كان تملكها ذات يوم الأراشدون وعمر بن عبد العزيز» (ص ١١١).

ومقابل الجنون للمراضي في الفصل الرابع هناك «الجنون قائد» في الفصل

الصمت المخيف

سمير الزين

ساحة الصحافي اللامع بتكبد هذه المهمة، إذاً أهمية محاولة جوزيف سياحة من خلال كتابه «سلام عابره» أنها تعبّر عن صرخة حرية في ظل وضع عربي يعيش فيه «ثورة» الرسميون منهم واليساريون حالة من الصمت المخيف أو قتل التزوير المخيف ولكن السؤال الذي يطرح نفسه هل بما ردت تجدي «حشية» الخلاص التي ألقى بها ساحة لإغادة «الموت» السياسي العربي؟ وهل الحل العربي للمسألة اليهودية كما يتبنه سياحة يمكن أو قابل للإمكان؟ سنعود إلى هذه المسألة فيما بعد. أما الآن فستعود أمام مجلة القضايا السياسية الحيوية التي عاجلها ساحة يغلفها سياسي تحليل هادئ لم يحل أحياناً من «نبره» إرشادية تعليمية.

يؤكد سياحة على أن الحل الصاعد والتحقق راحاً للمسألة اليهودية هو الحل الصهيوني الذي سيكون على وحسب الفلسطيني والمستقبل العربي» (ص ١٢). ويذكر في هذا المجال أن المسألة اليهودية كانت قد شهدت حلولاً أخرى عبر التاريخ، ولكنها باتت بائناً. فالحل الشيوعي للمسألة اليهودية كان يراهن على انتصار الروايات اليهودية. أما الحل النازي فكان

سلام عابره
دراسة
جوزيف سياحة
دار النهار للنشر - بيروت ١٩٩٢

كما تنتظر من الأحزاب اليسارية - قومية كانت أم ماركسية - أن تجري تقييماً للمرحلة السياسية الراهنة، وأن تنقد وقفة حصاب مع نفسها. أي أن تقوم بالتدقيق المطلوب والإشراف المشرقي للمستقبل بعد التطورات المقلّة التي حصلت على الصعيد السياسي العالمي، خصوصاً بعد انتصار الأنظمة الاشتراكية، وانتهاء الحرب الباردة بين القوتين العظميين، وبعد حرب الخليج الثانية وما استتبع ذلك من مفاوضات مدريد بين العرب وإسرائيل مهدداً إياه مراعاً بينها لكن على ما يبدو أن «السؤال» السياسية التي اجتاحت العالم قد جرت معها فضلاً عن «الضلال» السورية الكبرى والحقى الثوري العربي المشتق والقلق تاريخياً، عالم بعد يسمح للثوريين ليس مراجعة سياسية بل «بتنفس» سياسي. وهذا ما دفع بجوزيف





كتاب

الإستقطاب والتأثير

لكي ساحة يعود غيسترشك ويشكل دقيق
أن التيارات الأصولية وإن تكن قادرة على
خوض معركة دفاعية اقترابية إلا أنها لا
تلك استراتيجية مواجهة، ليخلص في حافة
الكتاب إلى أن «الحل العربي للمسألة
اليهودية» سينتج من خلال بروز «حركة
قوية عربية متجددة» (ص ١٤١) تستطيع
حل مشكلة الأقليات في المنطقة العربية،
ومن ضمنها «الأقلية اليهودية» من خلال حل
ديوتراطي «يؤس لليهود حقوقهم كمواطنين،
وليس كسامة، ضمن العرب...» (ص ١٤٣)

من هنا الشاعر الذي رعه المؤلف والذي
يلخص الضموض الفعلي للحل العربي
للمسألة اليهودية هو:

١. وحلها العروبة المحصورة التقدمية
المتفتحة الإسمائية مؤثر إلى طريق
المتقبل... (ص ١٤٤). لكن هنا نساءل
ساحة - والتاريخ الحديث والمعاصر للعرب
أكثر شاهد على ذلك - هل بالإمكان الوصول
إلى حالة العروبة المحصورة التقدمية... التي
يتصافا؟ مع أن هذه المسألة مطروحة منذ
قرنين من الزمن، أي منذ بدأ الحديث عن
«القبضة العربية» وما هي الشروط والتميزات
الفكرية والسياسية والثقافية والاجتماعية
المؤدية إلى تكون مشروع بهسوي عربي
حقيقي؟ وهذا يستلزم على الأقل - وهو ما لم
يأت الكتاب على ذكره - مراجعة تقنية لفكر
الفوضوي العربي السذي صاده، وللتجارب
والشروع الوحدوية العربية التي لم يكتب لها
النجاح. ولا كيف تنقل كرامة عربية إلى
مرحلة أكثر تقدماً إذا لم نلخص نقداً حقيقياً
صريحاً للمسألة القومية وتجلياتها على صعيد
أنظمة الحكم في أكثر من بلد عربي راسي
فالمصدر قد صاغت بالطرزات العامة حول
المشروع البهسوي العربي التي تزد في أكثر
الأحيان في صيغة حسابية انتعالية لم تعد
تجدي في تحقيق قوة هربية «دولة على الصعيد
العالمي، أي في ظل «النظام العالمي» فمدى
كان أم جديداً سيأتي.

في أي حال، لا غنى عن كتاب وسلام
عابرة في هذه المرحلة السياسية الراعنة لأن
يصنع النقاش حول القضية العربية من كل
جوانها، ويغير العقل العربي إلى البحث في
مشروع البهضة من موقع المسؤولية الصادقة،
وليس من موقع الترف الفكري أو السجدة
العابري. □

ومقتل» (ص ٧٢). هذا التشبيه الذي
استخدمه ساحة لا يعبر بشكل دقيق عن
حاله سياسية معقدة مثل المفاوضات
الإسرائيلية العربية الجارية منذ أكثر من
ستين. مع أنه يُقَرَّر في تشابهه التي ذكرها
حول حرب الخليج حين قال: «كانت
حرب الخليج تستهلف خنق الحشرة
العربية... كانت القصة معدة لاجتثاث
قوة العراق الخارج قوياً من حربه مع إيران،
فاجتثت بغداد في تقديم رأسها على طبق من
ففة...» (ص ٧٥).

هناك هاجس دائم - وهو في عمله - لدى
ساحة يتكرر في أكثر من صفحة من الكتاب
عن وظيفة إسرائيل ودورها. إسرائيل تبقى
الحليف السياسي الأكثر وثوقاً لدى ساحة
الاستعماري. هكذا كانت قبل السلام
الموعود وهكذا ستبقى بعد.

ثم سادت أزمات فكرية مهم ودمعه
تعلق بفضيحة البطريركية في البلدان
العربية. إذ يكثر الحديث عن «انتعاش»
ديوتراطي مستتب السلطة العربية بعد عملية
السلام. «الوقت ساحة على انتعاشه بأن ما
يروج من هذه المسألة يجب أن يعبر أو
ساحة - لأنه لا يدور قضية بطور
وطنية» (ص ٩٩).

وهذا يشال هل سبيل السلام الموعود
يسلام؟ هل سيقبله الأذهان الاقتصادي؟
هل سيبدأ نظام إقليمي يحل فيه العرب
موقعاً... يقترب من المواقع الإسرائيلية؟
يجب... قد تبدو الفترة السليمة الأولى
واحدة. قد توجد قطاعات واسعة يتبدأ
الوصف... (ص ١١٩). لكن ستبدو
الحقيقة غير ذلك. سيكون للسلام القادم -
حسب رأي ساحة - انعكاسات خطيرة على
الوضع العربي برمته. أقلها أن الجيوش
العربية ستتحول داخل بلدانها إلى قوات
«السلام» الرئيسية، أي إلى شرطة داخلية
(ص ١٢٤). وأن قوى الجيوش ستدخل في
مواجهات داخلية، وفي هذه المرحلة مع
الأصوليين الإسلاميين باعتبار أن الإسلام
الأصولي يشكل قوة الاعتراض الحاشية
السوحية في غير بلد عربي رئيسي» (ص
١٢٧). فيما المفارضة السياسية ودور
الأصولية - ويفسد بها المعارضة القومية
والماركسية - عاجزة وغير قادرة على

نفس ساحة
السياسي
والعربي
المتقبل

من خلال «إعادة الحدية الكاملة لليهود
وحد منه ساحة «المحرقة». ثم يبرر ساحة
مسألة مهمة وأساسية كانت عاتية عن
التحليلات السياسية العربية وهي أهمية القوة
السوية الإسرائيلية وما لها من تأثير ساحة
ولاحقاً باعتبار أن إسرائيل ستبقى من خلال
هذه القوة التي تملكها «القوة الإقليمية
العظمى في الشرق الأوسط...» (ص ٢٣)
من هنا يستنتج ساحة أن لا مجال لتحقيق
«التوازن الاستراتيجي» العسكري بين
إسرائيل والعرب بما دامت إسرائيل تحظى
بالقوة النووية والعرب محرومين منها. كما أن
احتلالات «المواجهة العسكرية الرسمية بين
العرب وإسرائيل - بعد عملية السلام -
ستكون مستحيلة لسببين: الأول لأن
إسرائيل تملك سلاحاً نووياً. والثاني لأن أية
مواجهة أو تهديد للمواجهة العربية يصبح
بعد توقيع الاتفاقات حقناً للقضية الدولية
وتهديداً للسلام العالمي.

ثم يتحدد من الدور الإسرائيلي وما
يشكله من عنصر إهانة للشروع البهسوي
العربي. لا شك أن إسرائيل تلعب دوراً
معيلاً للظلم في المنطقة العربية. لكن ما
يجدر ذكره أيضاً هو أن المجتمعات العربية
تحمل من عناصر الإهانة والتخلف ما يتجاوز
الدور الإسرائيلي بحسب «البيانات الاجتماعية
والسياسية العربية تحمل «جرشوة» التحلل
مد عفود من السبب أي قبل وجود إسرائيل
ككيان ودور في نقطة العربية. ولقد أصاب
ساحة عندما تحدث عن «هجرة استعمارية»
(ص ٤٦) ترغف العصا في وجهه من يحاول
تقديم قراءة نقدية جدلية لطبيعة ومستقبل
المفاوضات الإسرائيلية - العربية. وأصاب
مرة ثانية أثناء نقاشه حرب الخليج الثانية،
حين رأى أن تبني أكثرية العرب لتحليلات
الولايات المتحدة والعرب عنها كان من أجل
تبرير نجاحهم

يشن ساحة عملية السلام الجارية بين
إسرائيل والعرب بمفاوضات بين ومتناقض

بصدر
أبو نواس
النصوص المحرمة
تحقيق جمال حمدة

خلع الأبواب المغلقة

صقر أبو فخر

بسرابط ملونة من حياتي

سير ١٣٥٦

تيلي عسيران

رئيس الرئس لكتب النشر لندن، بيروت ١٩٩٤

■ الأدب المصري، في بعض وجوهه، أدب سوح فقط لا أدب احترام. فالكثير من تنزيله والإفشاء تأويله. إنه أدب يروح لكنه لا يفصح، يرمز ولا يوضح، يشتر ولا يدل، يرمض ولا يكشف، يكتظ ولا يتخفف. والأدب العربي المعاصر لم يعرف كاتباً واحداً نجحاً على تعرية نفسه تماماً في اعترافاته، ملها لم يتصرف بكاتبة واحدة اقتربت من تعرية نفسها، أو فككت من أن تتحم، بشجاعة، هذه الملمات المحصورة. فكان الكتاب العربي، ذكراً وإناً، عندما يتسلقون إلى صوغ تجاربهم المعاشة رواية أو قصة أو شعراً، يميلون الرادي إلى ضمير الغائب، وكان الكاتب، أو الكاتبة، مجرد مرآة مفعّل لا ذات فاعلة ومفعلة في آن، وكان ضمير الغائب قام مقام التجارب المحاصرة دائماً وأبداً وصار المصادف النفسي لها، فلا يفتك بضع الحب ويقتل معابر الحواس. وفي خضم هذا الفناء تجرأت كتابة على حيور هذا البرزخ المضي.

يكاد كتاب الدكتور نقولا زيادة «أبائي» يفرد بشجاعته على الذات وجربته على المحرمات وسقوطه على التزم، حيناً يلج بتصريحات حميمة، خصوصاً الجلوس منها، في تعهدا في كتب الشخصيات أمثال طه حسين (الأيام) وميخائيل نعيمة (سيمون) وعبد مهدي الخواصري (ذكوري) ولويس عوض (سنسوات التكوين) وهشام شرابي (صور) لماضي) وجبرا إبراهيم جبرا (البشر الأولى) وعزير الحاج (ذاكرة التجميل) وغيرهم. ويوشك أناب المجد مصطفى طلاس «أيام حيا» أن ينافس «أبائي» في هذه الكثرة، إن نضر نضر بعض الشيء، عندما أقاض في وصف تراحم الفتيات عليه، وفي ذكر النساء اللواتي أوقدن في كياته حرائق واشتعالات

لاية.

وما كان الكتاب العرب أكثر جرة على الحصوص في هذا المضمار من الكاتبات العربيات لأسلاف تليد مهدية. وفي المرات القليلة التي تجرأت فيها إحدى الأدبات على مرق الأقالع على بعض حباها وإطلاق نص من حباها، كانت في الوقت نفسه تسلط على الواقع بقوة الرقابة، فتلغي ما شامت وتنسقي ما نشاء من نصليات حياتيا اليومية المعاشة بكل جملتها وروعتها وسارها. فهي، والحال هذه، تحور حياتها وقد تحولت إلى نص أي. وظلما الترجمة تعسر وعياشة للنص، فإن السيرة الذاتية، وهي ترجمة أيضاً، تصبح في جميع الحالات التي امتدحت إليها يد التلهيب والتلطيح، عياشة للحياة نفسها وللذات في آن.

هناك كبريت كبريت الجوري دايح معه صاغت الوقائع في حصة السوداوي، ورات من الصلابة التكوين أي الخواصات هو العاش وأبنا لتجميل. ولذا أن هذا الأمر صوبوع في بحث، وهو ملك الكاتبة نفسها: ما عليه حق الاستعمال والتصرف، ولنا عليها حق النقد والتلطيح. ولما نشرت فتوى طوفان رحلتها على الملأ ورحلة جبلية رحلة صعبة والفرحة بالصدق والتصرف الرحمة عن الشئ بالصدق والوقوف عند كل ما هو ياك. فقد عجزت عن التجماع الفائق في حياتها التي ظلت تلف على نفسها كعصاة تركية. وعلى الرغم من روعة رحلتها فقد أدبرت فتوى طوفان عن رفع أسرار الحروف من سريتها، وأقبلت على رفع أسرار جفينة من الحية الأدبية والتاريخية.

تدلو كتابة السيرة للبشر سهلة جداً. وهؤلاء يتقصدون أن السرد الذاتي سهل كالكلال المرسل، فلا يجاز سروي إلى ذاكرة وتواريح وبعض عطلات العصر. غير أن السيرة الذاتية حرب من الفن صعب للغاية، فهو يجمع في النفس إلى لزوميات عرض الحقائق بعذقية وإتقان، وذلك كله في إطار روايتي تدخل في صوغه عملية التخيل التي لا مقر منها فكتابة السيرة الذاتية - بحسب

النص - كالمرأة عظاماً، إما أن تكون جميلة وغير شريفة، أو أن تكون شريفة وغير جميلة. والمؤكد أن صوغ السيرة الذاتية في قالب أي هو نوع من الاحتيال التي تعجب فيه روعة الأسلوب على قوة الواقع ولعل ليل عسيران تكسرت في وشراتها الملوثة من أن جميع المرئين والحسنيين معاً، قدمت لنا عطلات من حياتها اللاهية وياقة من أزهار سيرتها الحاطة في إطار من الجبال والصدق والشغافة في آن. لقد أبدعت ليل عسيران في حياتها أكثر ما أبدعت في الأدب، وربما كان للجدية التي استولت على بعض مسار عمرها شأن في معها من الإبداع في الأدب بقدر إبداعها في الحياة. ولم أكن رسالة لها مثلة ولا قبيصة ولا مخفية. كنت حالة وكنت جديدة (ص ١٥٠). لكن ليل عسيران في هذه الشروط الملوثة جمعت إبداع العمر إلى إبداع الأدب فجاءت تعبد الاعتبار إلى الحب في زمن صغار الجليد سيداً، وتميد فسح نوازلها للنص، في عصر اغلقت فيه اليضاة والأشياء كل النواظر.

ليست شرائط ليل عسيران الملوثة مجرد يوميات حافلة متوترة، بل في قياس متواترة حيلة مغيرة فلم يرويتها بذاكرة انطباعية ملينة منها ما أثر في رويتها بذاكرة انطباعية ملينة (ص ٩٩) وليست وشرائط مولونة مذكرات لحسب، بل بعض من ذكريات ست محونة وتعمل ما يجر لها ولا تنكسر سرطابها (ص ١١٩)، ليست سيرة ذاتية، بل تكثيف رائع ورجيع للذات المتوترة وقد اغلقت من قوسها فراحت تشدد البوح الشاعر الجبر، ليست قصة، بل لوحات تتوالى وتلفظ تنطق وشلاوات من العبارات تتسلل تحت سمات الجلد بنعومة موجعة، إنها ليست رواية، بل تشيد

وليست وشرائط ملونة، يوميات فقط أو مذكرات فقط أو قصة أو قصة أو رواية فقط، إنها هذه العناصر كلها وقد تألفت معاً في بناء مديع، إنها وجمع لتفيد يتسرح من الذاكرة عصاره حب لأساس عيروا في حياتها، وحقن خلاص من الشوق إلى المطارح التي ما زال لها في الوجدان مكان، إنها أغنية طويلة من السوح، واستعادة عيبة لطيش طفولي، إنها رحلة عيبة من التشكر والسرور توفد جميع حواسنا وتثير فيها حيتاً هائلاً وألاً ليداً ومعصاً من اشتياق مدلول، وتسنن ذاكراً الحاطة، هيجاتها شوق مستحيل إلى عبت أرض، وتسنن حياها عدما تذكر،

قبسات متواترة من حياة صقر



اللواني لا يخرجني إلى ذنوب» (ص ٥٣).

كان غياب الرجل عن حياة هذه الطفلة الوحيدة، في أسرة العاجزة، محزناً لكل الحبور والروعة، ونزل غيابه في روحها حزنًا قاتماً واستنزافاً. ثم صار الغياب حضوراً علامته اللون الأسود، وأصبح الحزن والوحشة والوحدة رفيقاً الأليم. عاشت مضجوعة بتمه وحيدة محرومة وفي بيت لا رجل فيه، بل ثلاث نساء يلبسن الأسود (ص ٢٦). وعندما انتقلت إلى المدرسة الداخلية وجدت أن ولسي في المدرسة كلها إلا رجل واحد وهو البواب (ص ٥١).

وعندما كان لون البواب أسود أيضاً على عادة أهل مصر الذين يستخدمون هذا اللون رجلاً من السودان أو من بلاد التوبة.

تلف ليل صبيان كالآلة الإغريقية وأورورو يتفك: «واتفرج على الحبوب، وفي أعماقي نوى جارف أن أركض نحو الحصان وأفر على ظهره ويجري ويجري ويغري بلا توقف، وإلى ما لا نهاية» (ص ٢٧). كان الحصان مسطبة وأورورو في الأسطورة اليونانية، ومعلمة الفرسان عند الشعوب الحاربية، وهو رمز الفحولة في معظم الأساطير. غير أن ليل عسيران هنا، على نقيض «أورورو» لم تتقدم إلى امتلاء الحصان بالفعل، بل بالقوة. إنها تتخفف وتتوسب، لكنها تنثني إلى حملها وتوقها. وبين الفعل والقوة، بين الإكدام والاتعاض (ص ١٨) وأورورو ويلب عسيران يكمن سر الغياب. إن غياب الرجل، سواء أكان الوالد أم الحبيب، هو غياب للقوة الحياتية (الوالد) وللمصلحة الحامية (الحبيب). وفي هذا الحزن والعيه تحول بعض العلاقات الإنسانية إلى حالات مؤغلة في الضفالية والنورانية، لكن شوائب الكيف تمنعها من رؤية اللطيف، فلا ترقى في تلك الحالات والتحويلات إلا الإثم والريبة: «إن الطالقات بن يتناكرن كلها موت يثي الحبيشة ويرفعها ليل. مهن يعتقد أن يثي وليل متحباتان مثل الطالقات الكبيرات اللواتي يتفخرن بعسك الفتيات اللواتي يجيبن، ومن يمدورن يجين إحدى المدرسات الأمريكيات» (ص ٥٥).

لم تسرف هذه التفاتة «الإثم» وأساروه. لكنها اكتشفت عندما شاهدت زوجة خالها في وضع مريب عن شقيق زوجها الذي لم يتزوج طيلة حياته... «وأت يمد تداعب وكنهني البيضاء، فهرت قبل أن يشاهدناها» (ص ٢٨). «إن رؤية «الإثم» كمن يعلم به،

كمن يعلمه، فالخيال، هنا، يقوم مقام الفعل، يعرض كوابيس النفس، وربما أورتها إحساساً بالذنب وشعوراً بعدم الجبروت.

لم تعرف هذه الفتاة والجيرة أيضاً، لكنها اكتشفت بالمخاض عندما راح صديق والدها لتقوى بأنخلها مرة في الأسبوع إلى نزوة بالسيارة وجلس كالعالة على حجره، ثم أحسست بحركة غير عادية أبداً تحدث تحتي تماماً! صرخت كمن لسعها النمل، تولاني شعور مريب، وفي الوقت نفسه عجوله (ص ٣٠). لكن هذه الفتاة وقد استيقظت أنوثتها، عرفت الحب وهي في السادسة عشرة. كان شاباً أشقر وكان الحب الأول الذي لم يستمر طويلاً، توقف عند حبة الخسود في يتجاول إلى مجمع الروح: «كلها تكشفت علاقاتها عن أفاق ليس يوسعنا أن نطافها، أمسى للقاء بعد ذاته سجيناً لا نستطيع أن نسترخ فيه» (ص ٩٤).

لقد أظن هذا الحب فيها قوة كاشفة، ومهدت هذه التجربة الشرب أمامها لنسج في الدفاع متحدر في طينة صائتة لا يهبط كالفاخرة. وتحولت من فتاة تظل مخففة وخجول على أبواب المرافقة إلى واحدة تريد أن تقرير الحبكة رغم أمه الطروف، وتتقدم نحوها بجذوة (ص ٦٩): «أشكر أحبابي من حيث لا أدري كالرياء جمع عليّ وعشش في داخل وهي» (ص ١٨). استوطن الحروف فيها، لكنها واجهته بروح وثابة وطموح متحفز وقلن لا يتكلم بملها ويخضعها على البحث الدائم عن يوقف جيب القلب، ويغني ارتجاف الأصناف، ويضمرها بجلود ضامم ألف، ويربط لها شرائطها الملونة. فكان أمين الحافظ أول رجل تعيش معه (ص ١٦٤)، أبقى فيها ذكريات حقة وصاحبتها إلى رجل تخفي به ويعميها عصف السسر. «دكت أتوق من أمين أن يربط لي الشرائط الملونة» (ص ١٦٥).

إن القصة التي جمعت ليل وأمين أشبه بعلم عربي ماعم، شاهدتها مثله الكثير على شاشة السينما المصرية. القصة عائلية، وخالقة مبدعة. إنه فيلم عربي ساميتاز. (شاب وثقة يتصارفان في مناسبات ما... في البداية يتناقروا ورويدا رويدا يتألفان... في الظروف عائلية يحبط الشاب فتاة أخرى عبر حبيته... تصاب الفتاة بصدمة وتنتهي المعلقة الغرامية... في الظروف أخرى تنفك الخطوبة، فيعود الشاب إلى الفتاة طالباً وصل

ما انقطع... تتردد الفتاة قليلاً، لكنها لا تلبث أن تعود إليه فيتزوجان). غير أن ليل عسيران حوّلت هذه القصة نصاً أدبياً جليلاً، وصاغتها ببراعة مدهشة وشاعرية أخاذة، فيها الكثير من الصدق والثقلانية والجراحة، والتأمل من الاحتمال الفني.

لقد ربط لها زوجها شرائطها الملونة انشراً. لكنه لم يقيد فيها روحها الوثابة. وأفسح في أمين الشئع بحرية نفسه. لم يمنح ولم يمنح عن أي شيء، علمته. أو على أية علاقة أقنعتها بماى عنه امتشقت حربي، وكانت حربة نادرة في شرقنا العربي. وكنت أعود إليه أحياناً جليلاً. أحياناً بحطمة. وكان يجترأ ما أضعه بين يدي ما راق له

أول حرف يتعلمه الطفل هو ملهم، فهو أسهل الحروف وأبسطها، ولا يتطلب جهداً سوى إطباق الشفتين مثله مثل الأب لا يتطلب سوى شفها. وأول ما يتعلمه الطفل إطباق الشفتين عند الرضاعة. ويستمد الطفل أول إحساس بالألم بواسطة شفها عندما يجع إلى صدر أمه فيرضع. فذا تطورت الشفتان إلى مركز للإحساس الطافي، فهي لدى الطفل سبيله إلى الامتلاء والأمان، ولدى البالغ أول مفتاح الرغبة والشق، ولدى الكبار طريقة للتعبير عن المود والحنان. واستطردا، كانت كلمة ماما MAMA أولى الكلمات التي ينطقها الرضيع في عملية صوتية يتوالى فيها إطباق الشفتين وشفها. ولعل جميع الكلمات القطرية الأولى التي تحتوي حرف ميم هي مشتقة من هذه العملية الصوتية العضوية مثل: أم، م، مطر... إلخ. ويعتقد بعض اللسانيين أن Mother الإنكليزية تعود في أصولها إلى «مطر العربية». وأن لفظة Mer الفرنسية مثلها مثل «م» ومطره تشير كلها إلى معنى الخصب والمطاء والفيض والامتلاء.

أما في طرائف ملونة فيكاد حرف الميم أن يكون أمير الحروف، بل الحرف الأمير الذي جمع في بلاطه معظم الأسماء والأماكن التي غيّرت في حياة ليل عسيران أو لعت في سبلاتها، أو كان لها شأن في المصائر التي انتهت إليها سنرات عصرها، فأصغلتها هم: من وميمية وميمي وميمور ورمي وأمين وأبو حياز وميشال علقن ومحمد توح وعبد الوهاب مرمي وأحمد عباد الدين وكيل خليفة. وفضلاً عن أمها وابنها رمزي تعلقت بمباركي وموزار ورمزهمز، وشغقت بمجر ودمشق ورمنا ومعلم فيصل والأكل سام.





24-034

لم تعرف ليلى صبيران إلا اللون الأسود الذي رافق طفولتها ومراهقتها. حتى اللون الأبيض عرفته رمزاً للموت، فأُسرة اليوم في مدرستها وأبواب عشيده تحت ناموسيات بيضاء (ص ٤٥).

إحباطها الأول كان سنة ١٩٤٨ (ص ٩٩). وكان الأمل يعقب الحيف. وكانت الحيف تخلق الرجاء والحسرة في أن غير أن حياتها كبروت، وصارت الحيرة تعقب الحيرة. فقد تركت البيت والتحصينة والفرنسية لطلب حروب الطوائف في البشارة في روحها وطعانت ونصلاً وحسرات وهزات. وعندما انتهت وجدت أنها كالفقير على الريح بعدما كانت كالفقير على الجمر. لم تنكح، سرى إلى البيت، فقهرتها، بل انتهت كالشال العنكب إلى البيت عن معان أخرى لحايتها. كانت تلهم الكون بهم، وصارت اليوم كمن تلهم المكتبات. إنه الحواء والواحد والآخر بعد الجنود والقشيل. وأنا اليوم أعيش حيلة الفئدة الحارس. حيلة السفين لم يتصوروا بصفتهم (ص ٢٥٥) لقد عاشت حياتها كمن بالألم حتى هي في فورة القروح (ص ٩٩)، لكن في آخر الليل عندما أتت إلى فراشها يبيت الأكلاب على حاشي نفضة تفرص وأرضي

امراة ترتدي رجلا

أهل الهوى |

هدی برکات

دار النهار للنشر بيروت ١٩٩٤

ويقف على بعد خطوات قليلة جداً من
الفتوة الكحل، وروح إنسان تشوّمت بعمل
الحب الذي يصل إلى حائط سدود، ويعمل
الحرب إلى خربت الكثير. يمد القاري،
بإشارة صوّرة أخرى بروي رحل حكايتها
بأشياء هذه، يكتمل المشهد الحكائي.
فقالوا، بين الرجل والمرأة، هي حكاية
الحب المستحيل والانفصال المستحيل،
حكاية التحول القاسي من الحب إلى
الضغ، أي إلى القتل، أي إلى ما يشبه
الجنون.

إلى ذلك، تتجاوز هدى بركات، في وأهل
المروءة، واقع الحرب اللبنانية، كما روتها في
«محضر المحاكم»، ورويتها الأولى، لنكتب
يقول واقع (وقالين) حرب أمّير، قد
تفكر أولئك أعتى أعتى، هي حرب الأمّير، صراعا
مع الشعب ومصره مع الانفعالات
وساكنة العلاقة مع الآخر. ثم إن التمازج
هذا لا يمي أمد، أنفقت من إفسار الحرب،
عمى كبري تقول إن الحرب ربنا وعقبتنا
كأمة أول قلنا نأفقت إيتنا معرفة لم
تكن لنذكرها لو لم تكن الحرب. حرب البلاد
فلتني على الحروب الأخرى التي لم تكن في
الأساس من طبيعتها، التي طبعية الشر في
خطوات تقوى، هكذا ربما تولدت هذه
الكتابة التي يصعها المحارب بالداخلية وشدة
الكثافة، يد، فإن هدى بركات أسيرة من
وأهل المروءة، تنسب خاصية لفعل الأثر
والحرب جدران الحرب أولاً، وإن كانت
انخرس مدينة عن الليبرية في احتلال كسدت
السياق الكتابي. وثانياً، داخل أسوار المحب.

لعمري أحب لكتها إزاء ذلك تمثل أيضاً في معرفة يقضه . تريد للمرأة أن «تقطع» العلاقة مع الرجل - الرلوي، وتبدو في عظات كثيرة لها لا ترعب في ذلك، الشيء، وتقضه،

■ لا تقدم الرواية للناس، القيمة في ما هي، هدى بركات، رواية عابدة في أهل هوى، مغرور من غشوق سموت أسرد العائدي، إلى التحدود البحث في ذات مرزوق، ذات المروءة منها، كما في تقاضيل السلاسل والانعطالات إنما ذات مقفلة على قبض، نقف، مبعث بختون حب، رلى أبا جد، سم ذات جد حب، لاي غنم فيل فيل شارع أرحابيس، كما تقول أركسكات وضباع، جبرأة، يصف أميات، ولكن سم لهما في أهل الأسوي، قرأ أبا، بكل صورة وعمايته، أكرار جلياته وسمايته، وتقرأ أركسكات مشهد النص واغشى التوقع في متعانة الحبيب، لكنها أركوة في أبا، أركسكات تثير شبكة النص في تجليات العرف فيه، وكيف تروى، وكيف ترسم الأشياء والاضايل، أركسكات في الرواية وجلا يروى ذاته - فلها، يروى علاقات معها - عاقلها مع، ويروى في الحرب. مع هدى بركات، تروى الأساء، لم يمتخي أساء الطل والأسئلة، بها رما لا يكون، أمكسا لشخصين حقيقين فقط الأساء لا تعي شيئا - الفعل والممارسة والانعغال، هي الأهم.

من يقرأ رواية هدى بركات الثانية، يجد فيها إسائناً عظيماً، أودخلته الكتابة في مآفات الحب والمرض والجنون والقلق، وجسد إسائناً بكم تحت ثقل المرأة والحزن،

الحب ويريد المحزون. والحب ويريد اليقظة
أمرأة، عبر لسان رجل، تقول كل شيء،
وتحاول أن تدرس كل شيء. تلوم الرجل
الذي تحب، وتعلمه أسؤليه كاملة في جهاز
العلاقة لكنها تعجز عن حبب حصور
أسؤليتها هي أيضا. والرجل شاعدا على كل
ذلك هو يصيب يتناقض في مواقفه (هل
الكتابة قصدت تصويره هكذا؟)

هاجتي الحروب والحب. غير أن الحب،
بصوره المتعددة وحذوقه القوي، يحسنه
وقلمه وتعبيره المتعددة، هو الطاعن، ربما
أفضل الصفات والأقوى وربما يأتي هكذا،
يتخذ لغة الحرب. الحب يلقى الأساس
إنه يؤسس للكثافة، أكتلت الكتابة مبعة من
لغات الحب الإنجليزية، لم من نتائج
أسلمية، كل من انقلاباته المكررة طول
الزمنة، ومن أتي من هذه الانقلابات
النصي والذات والحمد

حب
نسيم
والفصل
كبر



مواجهة مريرة

• إبراهيم صمويل

الموت عند جورج سالم، فيقول بأن أعماله الإبداعية قد سارت في خطين متوازيين، خط يمتدح على الثقافة الأوروبية وبخاصة الفرنسية التي كان يجدها لغة وثقافة، وخط يلتزم بالتراث القومي الذي تشره منه شيا به. وإن إشكالية الموت قد سيطرت على نظره إلى العالم مسيطرة تامة، فلم تحفب التفسيرات الفلسفية من لطف تساؤلاته ولا أقيمت الدلائل توفه إلى معرفة سر الموت، بحث لما إلى إشكالية لمواجهته الشعور المرير بالموت، وهو ما عثر عنه سالم في حوار معه إذ يقول: «والعالم في الكتابة عدي، من حيث العلة الأولى وبشكل عام، هي مجابهة الشعور بالموت عسل الصعيد المصري والصعيد الاحتشائي والغلب عليه، وتعلب قسدا الشعور الذي يعاصرني أبدا».

وبالمعونة إلى الفصل فاب قلنا تصادف شخصية لا تنتهي بالموت، لكننا يريد سالم أن يقول بأن الحياة جزء من الموت، كما هو الموت جزء من الحياة.

وعرض د. صان آراء بعض المنظرين الأيديولوجيين الذين رأوا في أدب جورج سالم جوا نشائيا تفوح منه رائحة الموت متشرب بدنية عميقة... فبري أن فلسفة دعوة مفتوحة إلى مواجهة الموت، وأنه كان عباً للحياة ولعل حب هذا هو السبب لاصطدام وعيه بالموت، ولبسته المؤرّب عن الوسائل الممكنة لحمايته.

أما نفس الموت، فيتقصاه الدارس من خلال شخصيات جورج سالم القصصية التي تتشكل ضرورة لفهم عروق صانيتها من ظاهرة الموت مستنتجا ما يلي:

• لا ننظر الشخصيات إلى الموت باستغفاف، حتى وإن كان حدثاً خارجياً، إنما كجزء من الحياة، ومن ثم في وسعهم نقلته بقدر أكبر من السهولة (يسهل رواية في المعنى).

• سطل سالم يحط من الحياة ولكن حوله من التوقف عن التمتع بها كان أكبر من إسباطه، ولذلك يشكون أن تلك المنة التي وبت لنا قصيرة، فهي لحمة تكون حاضرة ثم رعا لا تعود بعدها أبداً.

• إذ الإحانة عن التساؤل عما إذا كان في نطاق القدرات البصية للإنسان فهم الموت ومحامته... يقتر لنا السوك الاسكاني إزاء صوت الآخرين وصوت المرء نفسه، لأن الإنسان لا يمكن أن يعيش موت الآخرين في مشاعره وأحاسيسه وانفعالاته مهما كانت

إشكالية الموت. هذا التحصيل الذي يتح للضاري فرصة لأربح للنقص في أحياء الصاح الإيديا للأديب، علفه، رموزه، وأدواته لعية. وذلك عل عكس النزعة الدارحية الروع التي تيسر الأدب وتناجته في مقالة صحافية واحدة!!

بعد تقديم قصير، يهتد د. فسان لدراسة عمراجعة لتاريخ الموت في الفكر الاسكاني وإشكاليته التي واجهت شعوب منطقة الراغبين قديماً، وعبرت عنها أسطورة «دموزي/ تموز وأدشانا/ عشارة»، وكذلك ملحمة جلجامش البابلية، «والآلهة وحدهم هم الذين يعيشون إلى الأبد مع شمش، أما أبناء البشر فميامهم محدودة، وفشل ما عملوا هرا وعشمة

جدا: المعنى الإيجابي إلى غيرتنا منظره الموت، «فما بهما إلى التحكيم في إرثها كان لا يد أن يدع البشر، عبر تاريخهم الطويل، إلى التساؤل الفلق والحائر عما إذا كان إنسانهم تحب الموت أو الخلاص من هيمنته. لقد أطلق جلجامش صيحته: «أأكون في وسعي لا أرى الموت الذي أوشاه وأرهبه؟»، فترد سداها بأشكال وتعاريف مختلفة لدى عدد كبير من الفلاسفة والمفكرين والأديباء وما زال يتردد حتى يومنا هذا.

ويمتد المؤلف أن هناك نظريتين تتنازعان الفكر الإسكاني: الأولى أن الموت هو نهاية حياة جليلة وبرية فتتح على المطلق (كما هو الحال لدى الديانتين المسيحية والإسلامية)، والثانية أن الموت هو نهاية كل شيء، أي هو ارتداد بالمرور إلى العدم (وكالفلسفات الوجودية التي مثل تيارها كبرفشارد/ ويهدمر/ وغامبر/ وغامبريل مارسيل/ وساتر/ والبير كلسي) والتي أثرت في أدب كثير من الكاتك في العالم وفي سورية أيضاً كاد جورج سالم.

يخصص الدارس، بعد هذا التمهيد، الفصل الأول من كتابه للتعرف به فكره

إشكالية الموت في أدب جورج سالم

دراسة

عبدان السيد

دار معهد النشر والتوزيع - دمشق ١٩٩٢

■ تحظى دراسة د. عبدان السيد بأهمية

بائعة لأكثر من سب فهي أولاً تسعى، من حيث مبدأ الجهد المبذول فيها، إلى بث الحياة والحركة في الواقع الثقافي السوري. هذا الواقع المصاب بالإغواء والتشليل المذهبيين لا يما يخص القاد والدارسين الأديبين محسب، بل في ما يشمل الحياة الثقافية برمها بما هي إبداع واحتداد وخلاف وتفاعل وجدل، الأمر الذي بات يدعو فضلاً إلى بحث حقلي جسد ومستفيض في هذه الظاهرة المرعبة وإمكانات تجاوزها إذ كانت متاحة ردها!!

وهي، ثانياً، تتجر ثلث الألفاظ الثقافية الطيبة، والاهتمام النبيل بأدب كاتب أعطى - رغم حيائه القصيرة نسباً - فائس في عطائه، وكان - كما يقول الدارس بحث - رائد الفكرة الفلسفية في سورية من دون

مراجع وإدراك كان من امحتمل أن جورج سالم في يقدم - بقدياً - في حياته كم طمعت الفاعية الفلسفية مسيرة عرام مثلاً... فمن المؤكد أن أدبه لم يزل من الدراسة ما يستحق، ولا من الاهتمام ما يجدر به بالنظر إلى أعمال هذا القاص المشيرة بعن رؤيتها الفلسفية للحياة وصلاتها باللبش وعلاقتها من جهة، ومسنوى صياغتها الفنية وبسائها المعاري وكناشها وقدرها على الإيحاء والتشت في ذهن القاري، وأحاسيسه من جهة أخرى^(١).

وهي، ثالثاً، تحقق المستوى النقدي المرجح المرجو، وذلك عبر تخصيص الدراسة برمتها لمسألة واحدة شككت في أدب جورج سالم - وجهاته أيضاً - المالحس الأكبر وهي:



وهواجهه وتساؤلاته مع كاسو بحيث يمكن التأكيد أن الكاتبين (كاسو وسالم) أرادا معرفة

المصير النهائي للمصدر لبحثاً مكثافاً في الحياة، فلم يبالوا إلى نتيجة ملموسة على عرار عبرها عن تصدى للشككة نفسها.

مطلقة تجاروا من خلالها الإنسان حدود الرمان والمكان ليكتشف حقيقة الوجود وأما فيما يتعلق بالمعارف مع أدب كاسو، فغيره الدارس أن التصيير الذي لم يحقق إتساعاً كاملاً لروح سالم المتعطشة دائماً إلى المعرفة، ولذلك فقد كان يتقارب في رؤيته

درجة القرابة التي تربطه بهم، ولكنه يستطيع أن يعيش موته للحصول بكل متاعه وأحاسيسه منها بدا هذا الأمر بعيداً، وهذا حال غالبية أبطال جورج سالم.

- أحراراً، فإن تصوير سالم لشاعر شخصيته في فورهم يدفعنا إلى الشعور بأن حاد إزاء فكرة الموت وبرغبة جامحة في إعادة الحياة لكل من ماتوا، لأن الإنسان لا يمكن أن يقبل نفسه أو لمن يجتهد هذه النهاية المأساوية التي لا عودة منها.

ومن هنا فإن الحب هو الخط الربيع الذي يربط بين الحياة والموت، وذلك هي المصورة الأعظم في قصص وتناجات جورج سالم.

ويشوق د السيد قليلاً عند استخدام سالم للمعرفة والجملة في قصصه فيرى أنه قد تعامل معها وفقاً لما عبر عنه ميخائيل بيخين بقوله: «كل كلمة تقوح منها رائحة السياقات التي عاشت فيها هذه الكلمة حياتها المتشورة اجتماعياً، كل الكلمات والأشكال مأهولة بالفاصل، بحيث لمس بجلاء انتفاء سالم لمرادته وتوطيعها للتعبير عن رؤيته، علاوة على المقالات التي يجرى الكاتب بين المصحي والحاضر، السكون والحركة، أو تراه يكرر كلمة «الصمت» في إحدى قصصه خمس عشرة مرة لوصف الموت والتعبير عن وقعه في دخله.

ولا ماضي للزمن، لذي كاتب هاجسه الموت، من أن يحتل دوراً في إبداع ذلك الكاتب، لأن الزمن نقطة الفصل المطلق بين عملاً الموت والحياة الخالدة، ومن هذه النقطة كان يطلق سالم لمعطي لكل شخصية زمنية الخاص، المتصور من الزمن الاجتماعي المحيط بها، بل إن الزمن - كما يقول الدارس - زمن فارغ لا يترك أي أثر في أي شيء ولا أي علامات من جهة، إنه زمن خارج الزمن، وهام خارج العالم كما يبدو ذلك في روايته في المني، مما يؤكد القول بأن إحساس سالم بالزمن كإحساس بالوقت، كإحساس بتشكل السبب الرئيسي ناساً الإنسان على الأرض.

في الفصل الثاني والأخير يعقد مؤلف الدراسة مقارنة بين جورج سالم وفابرييل مارسيل والبير كاشمو، فيرى أن سالم ومارسيل ركزا على مشكلات الموت لا خوفاً منه بل بحثاً عن حقيقة الوجود الإنساني، وأما كاشمو مؤمن باليسع المسيح، اعتبرا الحب واسطة الإنسان للسمو فوق واقع ودخلنا على قلبه ويساعه الحب كقيمة

الشار والزعار

عز الدين دياب

كاتب من سورية

كثيرة، التي تساعده على توصيف العائدين من الانتصارات وفي مقدمتها مواقفه القيادية في حزب البعث العربي الاشتراكي - التنظيم العراقي. علاقته وفوره في التنظيم القومي، تطوره الفكري مسوقه واختياراته المتقابلة، خلفته الثقافية. أصوله الطائفية، وجذوره العائلية، والفرع الذي دفعه - ثم

العم الذي حصل عليه بحلوله ومرة يعرض علينا عنوان الكتاب أن سجل معنى كلمة «وكر» من أجل إثارة الانتباه الذي قرره العنوان عندما قرن الكاتب الوكر بأهزجة

فقد جاء في لسان العرب لأبي منظور (الجزء ٥ - صفحة ٤٩٠٦): «وكرَ الطائرُ عُشَّهُ، س سبده الوكرَ عُش الطائر، وإن لم يكن فيه. وفي التهذيب: موضع الطائر الذي يبني فيه ويصير، وهو الخرق أو الخيط والشجر والخمق القليل أو كثر وأكثر، قال: إن فراعاً كثيراً الأوكر

تركتهم كبيرهم كالأشجار وقال: من فوته لعناني الطير أوكراً والكثير وكر وكر، وهي الزكرة، الصعي الصوي الوكر والصوي حياً المكان لمي يدخل فيه الطائر، وقد وكر وكى يكن وكراً قد استوفى سميت أبا عمرو يقول: الوكر، لمن حيث كان في جبل أو شجر وكر الطائر بكر وكراً ووكر أو كره، وكر ودخل وكراً ووكر الإباء والسبا، والفرة والمكبل وكراً ووكره وكبر، كراهي ملأ ووكر ملأه وكراً ملأه ووكر الصبي، ملأه ملأه، ووكر الطائر ملأه حوصته، وقال الآخر: وكراً ووكره وكراً،

أوكار الهزيمة

سيرة حزبية

هاني الفكيكي

رباع الرئيس لكتسوا الشتر بيروت لبنان ١٩٩٤

■ تنوع لطابعات الفاردي وهو يقتر دراسة أو كتاباً سياسياً، وذلك حالة بدية لا عامة فيها ولا شغل وتنبه مشاعر وأناسيس لتألمه الفرة حليطه معزاً ليس بغيره الانتصارات ويوقع خطه رود عسها، غير أن الانتصارات تتحول إلى حالة فكرية وسياسية في أن معاً، عندما يكون الفاردي طرماً في الأحداث التي تساهلها الكاتب، لو على معرفة صعبة أو كبرية - وقعه هذا المقدار أو ذلك طريقة الكاتب وأسلوبه في تناول الوقائع وتقييم آثارها. ولا شك أن الحالة الفكرية ومهاجياتها النفسية التي تلحظ حيزها داخل الحقل السياسي للفاردي، تعبر عليه موقفاً ثلاثي فيه إلى حد بعيد المسافات والمحدود بين العوامل الموضوعية والذاتية عندما يقرر ممارسة النقد والإدلاء بالرأي تجاه ما يدعاه الكاتب وما رده من أحداث. هذا يعني بكل بساطة أيضاً أن لكل من الرواي والفاردي تصيه ومقداره في التداخل مع الحدث يؤدي إلى انضائية متقوسة القدر تجاه كتابة الوقائع وقراءتها أيضاً.

من هذه البهليات لا غير تتعامل مع كتب هاني الفكيكي - أوكار الهزيمة - تجريبية في حزب البعث العراقي. هذا العمل الذي اعتبره سيرة ذاتية لكاتب أراد من خلالها أن يسلط الضوء على بعض المشاهد، وهي





كتب

كما كان يسميهم أحد أبناء جيلنا من أرباب السياسة الآن. وخرجت من الوكر والقوة بانطلاق سبته مع الأيام والسنوات الطويلة، وأسا أقرأ الكتاب عاد ذلك الأسبوع إلى ذاكرتي لأن الأحداث التي يرويها بها أدت إلى إخراجي من اللاشعور إلى الشعور بعمل آليات العمليات النفسية، حسب رأي التحليل النفسي، وبكل صدق أقول إن ذلك الأسبوع كان واحداً من الأسباب التي جعلتني أتشدد في أي عمل تنظيمي كنت أكلف به.

وخلال حواراتي الداخلي وأنا في طريقي إلى مركز انطلاق السيارات - ساحة المرحبة - آنذاك - اتجهت إلى بيروت، حيث كان الأخ محمد خير الدويري قد كلفني نقل رسالة إلى الدكتور عبد المجيد الرافعي في طرابلس شمرته بالباس من بعض المظاهر التي شاهدها في ذلك الوكر، وخبرني وتقديرني لمرة الزبارة وأكتفي بالقول إن هذه الزبارة طرحت آنذاك على نفسي سؤالاً مفاده إن الحزب صحيح بغير كان، كما يقول الناس. وأنه من الاستحالة مكان أن يحسب السلوك الذي لاحظته على الجليل العربي الجديد، الذي يشكل بؤرة الأمة العربية.

عذري في سياسة السؤال أن البيت أباء كان وكراً، فبدأنا لحزب البعث، ومن أموال تدفع حُرته.

وفي بغداد، وبعد أيام معدودة من انقلاب عبد السلام عارف ١٩٦٤ ذهبت إلى وكر في حي الدورية للمشاركة في انتخابات فرقة الطلبة العرب بإشراف الدكتور عمار الراوي وفي ذلك الوكر، التقت توصيات وقرارات كتيبة بأن تعرض أصعابها للاحتفال والموث. وكان شعار الفرقة آنذاك التوامة بين عمارات وسلوك الأعضاء وبين آفاق الروح الانطلاقية التي اعتبرت شامة حُسن في فكر البعث، وميزة في عقيدته، فصادفان بسيطان على الأرواك التي استخضت من بضال البعث، الأول يمكن حسبه على الميزة حسب التأثير التي قام به هاني الفكيكي. والشاهد الذي تمت مصلات وثيقة إلى الاتصال والتوصية. وفق الشاطر الذي يقوم به الأدب السياسي لهذا النمط من البيوت التي تخصص للعمل السياسي السري.

هذه المرافقة بين المؤجذين الأول والثاني لا تمنع من قبل الإذاعة لأكوار التي عاث فيها حتى وصحه، وإلها في مجرد لغة على أن الذي يجد الإطار الإيجابي أو الأخلاقي

السلطيف الطاهر المتج التي جعلته في حالة المطاف خارج هذه التجربة وصحية من ضحايلها. وعلى هذا الأساس استطاع الكتاب أن يحول ما كسبه إلى مذهب من مذاهب القول وكل ما يعي لا بد من نهجه. وكل ما يستحس لا بد من التهليل له. وكل موقف خالف لثقاته لا بد أن يحس على مساري، تلك التجربة وعيوبها. ومنها تستشف مهارته وقدرته على المناورة، وتظهره الجديدة في اختيار المتوازن عندما حصره في تجربته في البيت والعراقة، وهو الذي كان له حضوره النهائي القوي كما يقص علينا، فهناك أطراف لا تقبل أن تستلها الإذاعة لتحرية البعث وقد نصح الفكيكي في تجنب تلك الأطراف. وعلى هذا الأساس يكون الفكيكي قد قال بأحزاب للبعث إلا أنه من ناحية أخرى يعرف أن الأطراف البعثية التي يسميها الأمر لا تتوقف كثيراً عند هذا الإشكال، وتفضي الطرقة ع في ومن كثرت فيه حرائط عص التنكر، وكثر السكوت عن الذين يتفكرون ذلك الماضي بالمحارة.

مطرياً فرياد السياسة يكتب الفكيكي محمد حيدر وعنهما بالمرارة وقد في بيروت، غملة يلقاه السليبي الذي يتكلم عروباً ويسروداً لأصحاب الاختصاص في علم السياسة لاثارة ما يمكن أن تطلق عليه بعد قليل سياسة الأستلة التي تشكل مفتاحه للدخول إلى عالم الكتاب، والإدلاء برأيه تجاه مبادئ وأحداثه ووقائعه السياسية على وجه الخصوص.

ونود يبين العارفين أن نبدأ تلك المهمة سؤجراً مقارنته مستعملة بين لمعين من الأرواك من خلال شاهد حي عابر. بعد الانعزال عام ١٩٦٦ بمساعي قليلة تكلف صاحب هذه الدراسة - حسباً أفكر، وهو في طريقه إلى دمشق ثم بيروت بحمل رسالة إلى الأستاذ صلاح البطار، وعنده سؤالة من حمدي عبد المجيد الذي يحمل له رسالة من مدحت جمة رافقه الأخ راتب الشواشي إلى بيت يقع في حي «صين» كرشه والجوار لساحة السبع حارات وفيه تمرد صليبي الفكيكي، ووجد برفقته أعضاء «فرقة السرايب»؛ حمد الشوقي، محمد بصل، عمود نوفل - هذه التسمية أطلقها بعد الثامن من آذار عام ١٩٦٣ على هذا والثالث المقدس،

قال الأصمعي شرب حتى نسوكر وحتى نصلم الزنكرة والوكرة والوكرة. الطعام يتعدى الرشح عند مرعه من شباته فيدعو إليه. وقد وكر في زنكرة المرأة قال - الوكرة تعلمها المرأة في الجهار، قال وربما سمعهم طونون النوكرة، والنزوكرة اتحاد النوكرة، وهي طعام الماء، والنزوكرة الأشجار والوكرة والوكرة صرمت من العود وقيل هو العود الذي كاه يرو أبو عبيد هو بخار الزنكرة أي يسرع، وأشد خيرة لحيد في نوب

إذ الخيل الزنعي عدرص أمه
فخذت وتزرى حتى نجر الترفلة
والوكرة العداة، وثقة وكرة سريعة، وقيل - الوكرة من الإبل القصيرة اللحية الشديدة الأثر، وقد وكرت فيها، وكبر الخبيث وكراً، وبكرت البقرة وكرو، إذ غدت الوكرة، وهو عضو به سؤ. وكذلك العرس وقولته في الحديث إنه يبي من الوكرة، قال هي الحسرة، وأشد لهُم من الأثرة، وهي الخثرة. ويستدل ما جاء في لسان العرب أن كلمة الوكرة ليست دلالة على حالة سلبية أو إيجابية. كما أن الفكر السياسي عندما اختار هذه الكلمة ليصف بها حالة معينة تخص شخصاً أو مجموعة من الأشخاص يشومون بعمل سياسي أو فكري يجعلهم عرضة للحبس والاعتقال من قبل أجهزة الدولة، ويتشبهون في الوكر بوصفه مكاناً لاحتجائه والاحتواء المؤقت

لكن هاني الفكيكي - وقد اختار تلك الكلمة معلماً لمران كتيبة بصفه الذكر، منه قام بذلك عن عمد ومن خلال تصميم مست يقصد أن يخلص الحرية بالوكرة، وأن يكون ذلك كله مقدمة لإذاعة تجربة كادها، وبذلك التصميم اءادوب يكون الفكيكي قد وضع الأرواك في حالة تلبس. وأخيراً فإن فعلته هذه صنعة سياسية اعتد عليها في سرده وتناولها وتقووه الأحداث ليخرج نفسه عنها على طريقة معاوية في إخراج عمرته من المعين. وبذلك الصنعة التي تشكلت في القول في تأليف الكتاب يكون صاحبها قد جعل نفسه شريكاً في الميزة التي وضع عنه عليها. لكنها شركة

لماذا البحث عن الأصول الطائفية لرفاق الماضي؟!



للاوكاز، هو السلوك الذي يمارس داخل المركز. مع الإشارة إلى أن المناضل في أي حزب من الأحزاب عرضة للمرو في سلوكه السياسي والاجتماعي. فقد يصيب هنا ويشد هناك. ولهم في الأمر أن المناضل الحق هو الذي يباذل نفسه ويحافظ على كونه متمسكاً بقيمته وأمانه وأحلامها، يمارس النقد الذاتي ليضمد تطلعاته ويرتقي بها إلى مستوى آمال والام أمته. وهنا أرحسون أن لا أعظم حال عندما أقول له ولصاحبه إن الذي يتأثر على فكر حزبه، ويصر على جعل هذا الفكر صورة مبنية للفكر الماركسي هو الذي يجعل من أوكاز همزة داراً له يحتشد بين جدرها من أجل أن يكون الفكر الماركسي همزة لتحقيق التطلعات مختلفة من نظرية وحسوبة وعائلية ووطنية. وتلك هي على الدوام همزة أوكاز همزة. أما الشدعة أو المنسوج التي فهو المنفذ الذي تمر به قافلة النضال لتبرس انقلاب النفس من أجل أن تصبح الأمة قادرة على ممارسة الانقلاب على التجزئة والتخلف والاستغلال الاجتماعي.

والجدير بالذكر هنا أن الانبهار الكبير الذي تم في سلم القيم التي شكلت ضوابط للعديد من المستنيرين إلى الأحزاب العربية في عقود الأربعينات والخمسينات والستينات من هذا القرن، ومي بينهم هالي وصاحب من أنشاء جيله من المستنيرين إلى حزب البعث نقول إن الانبهار هو الذي جعل لقطاعات من هذا الجيل تخرج من أوكازها وحسبها سلطة على السلطة والمكانب الشخصية، والآخرى ترايب بدقة ما يجري على كل الجبهات وهي عملة بالمغموم والتزغزغ والجهوية والمغالاة، تحت جدران اليسار تارة، وشرط نظرية بحجة أمن الثورة والثوار تارة أخرى.

وحق لا نفع في الخطأ الذي وقع فيه هالي عندما حاول في كتابه أن يسحب البساط من تحت أقدام العديد من أبناء حزبه، فنقول بإسامة إبه وضح روجه على كفه. ونناضل بصداء من داخل حزبه. وأن المعلومات التي جعل به كتابه تدل على قدرته على استيعاب الأحداث وتوصيها وتوزيعها على خطوط السور والمرص بشكل متقن، وتقدم لك الشواهد ثامة وثيرة ويقتض عليك المحاكاة بأسلوب شيق فيه لغة الأدب وسحب القصص في الوقت نفسه نود أن نتعامل مع النصايب التي تختلف بشأنها مع صاحب أوكاز همزة

بما يمكن أن نسميه سياسة الأسلة من أجل المزيد من التيزن والإسهام في إعطاء كل ذي حق حقه: لماذا كنت هالي وسجل العديد من الأحداث والأساءه وغيتاه مسلفان على الأصول الطائفية لصحبه عن معه. ومن هم ضده؟ ولماذا هذا الشاهد من المنطق الطائفي الذي استعمله عبد السلام عارف حسب قوله؟ أليست هناك يا هالي أقوال وأقوال وأحداث في هذا المعنى لو قررنا نشأها فخرها من ثوبا ولسنا نوب الفرس والترك والصهيونية والصليبية، ونحوها إلى عشرات ستجبر مداحس والعسراء؟ ولماذا هذه الأوصاف التي أضفتها إلى الأستاذ ميشل علق وهو الذي حولك من لاجه سياسي في دعوى إلى قائد حزبي وأنت على يقين أنك لما وصلت إلى أكثر من عضو قيده مره أو شمة في أحسن الأحوال، وذلك لاعتبارات كثيرة أهمها أننا في البلد المؤسس، وأنت تشدري ما التأسيس من عصبية في قمرنا. حسنا في هذا عموماً بعد أمنا الزواد والأساتذة، وحسبي أن أقول إبه واحدة من غلطاته التي رأى فيكم المستقل، ولما بكم تتصور إلى ما في الماضي من مروزات ثقافية. وكان دفعه لك إلى الأسلة، ولماذا كانت الإشارة والعلامة والمعرفه وأحداث التاريخ الذي كنت في مدحك حرجه البطار. شتدت قيادة الشمة. وكان ذلك أصعب ردا صك لحليمه يوم استصاكنكم هو الآخر في بيته، وراكم يعطه التوقد. أليست معي يا هالي في أن اللغة كانت واحدة من الدلالات والمؤشرات إلى أنكم لستم جيل النضج الذي يصل المرونة إلى ذروة تاريخية رائعة؟ وأن العت فبا ويقيم على هذه الحالة سيكون أدلة للانحراف إلى الفطرية والعشائرية والمجوسية ولا لسلاد رحمت تبعث عن الأصول الطائفية لصحية الماضي؟

غير أن هذا ليس إلا جانباً واحداً. والجانب الآخر أن الفكر القومي وإن كان بحاجة دائمة إلى التطور والتجدد شأنه شأن أي فكر يريد أن يملك مبررات وجوده، إلا أنه ليس المبرر النظري السخي للاستناد والديكتاتورية. كما يجزم (ص ٢٧٢)، ولأه، هل يعتبر الفكر الماركسي مسؤولاً عن الديكتاتوريات التي تسببت في منظومة الدول الاشتراكية، وفي مقدمات الاتحاد السوفياتي؟ ثم هل يحق لنا شارك في ابتكار مقولة والحزب الفلاحه أن يدين الفكر القومي



الذي هو فكر الأمة قبل أن تناسس العت، وهو على علم عديم أن مقولة والحزب الفلاحه خطوة نحو الاستبداد لأنها جعلت مقولة والفلاحه؟ فلماذا للحزب الفلاحه يحرم على الحزبين البعث، ويطبق الشرعية السياسية لأحزاب المعارضة ويحولها إلى حي تحت قراراتها وسياسات الحزب الفلاحه واداً سالفاد أيضاً بلغي دور الحزب ويحولها إلى حزب من الأتباع.

وفي خاتمة المطاف أتمنى أن تكون أنا وأنت مثل والذي والولد فقد كانت نسبة كبيرة من جيلهما قد وضعت الطائفية في مسوقها الصحيح بوصفها حركات احتجاج في زمانها ومكانها ضد الظلم والواله للحاكم المبيد. وكان احتجاجها يُزين نفسه وبرهانه بشرعية الولاء للمروية وذلك عندما حصرت القيادة العربية والنزعة السياسية في بيت النبي العربي. كما أتمنى أن أهم، على سبيل المثال لا الحصر، وأنت تكذب عن مرحلة النضال السليبي سر متطابق مع فاتك الصافي، وتضخيمك لتصادمك لنذر وأصراً، مع أن الفروق بينك وبينه سم واحدة أسالك هذا السؤال وعبي نظري إلى مسطوحه في مستنعات الجبهة والصالية بالعلم الذي تصدته منذ قليل، ولأننا أن يكون هالي قد انفتحت إلى الحلف الذي أترجم عن كذره.

وهنا أسألكم القول: أليست معي أنك وأنت تخطط لتقول كلمة في نهاية كتابك. لقد عشت وسط هذين الاستبداد والديكتاتورية، مرة كنت فعلياً في معسكر صحابياها، ومرة كنت حراً من معسكر أصحابها. مرة كنت ضحية ومرة كنت حلالاً. كنت تقوم بصنعة الإنصاف وأنت تجهز نفسك لإطلاق الاتهامات على خصوك. من أجل تيرة الفتل مرة، وإدانة انتقود مرة أخرى. مع أن كتبها إلى النار بوصفها هي عقيدة واحدة.

تلك هي النهاية لتجربة مرة تصبح أولادك أن لا يكرهوا، لأنه مبصرة ذاتية أنت كتبها وصاحبها. وأنت قلنا سمرة من أحداثنا، تب الإدانة التي تشكل واحدة من غايات الكتاب، هي نتيجة لسلوكنا وأفعالنا، وقم كما بإمكاننا أن نتجنب شتم أنفسنا لو كنا نعلم لعيننا ولم نؤله حزينا حيلة لا شعورية لتأليه ذواتنا. ويدنو أننا حشاً إلى العت وخناجرنا مزروعة في جبيننا لتقتل أماناً وأعدائنا لأنها أكبرنا جميعاً. ولذلك استغفاه كنا على طريق النضال □

تبريد البعث
مردود
الخصول
أحزن



لا أحد يملك الحقيقة

رد على مقالة السيد محمد حسين فضل الله «بؤس المفكرين ورجال الدين» في العدد ٢٧٥ كانون الثاني (يناير) ١٩٩٤

محمد كمال البوابي
سورية

جوهر في الأساس الذي تقوم به الأمة، فالأمة في شكلها القديم كانت تقوم أساساً على العقيدة، والأخوة بين أفرادها مردها إلى الاعتقاد الواحد. الأمة القديمة (والمائل وأساليبها) هي أمة العقيدة، أما الشكل الحديث للأمة فهو يستند إلى الدولة (التي أصبحت جارية بفعل الحداثة)، أي إن الدولة - الأمة قد حلت مكان العقيدة، وأصبح المواطن ينتمي إلى الدولة ويخضع لقوانينها، بغض النظر عن عقيدته التي صار حراً في اعتناق ما يشاء منها، دون أن يؤثر ذلك في وحدة الأمة وتماسكها ولم يعد هناك ضرورة لمسير بين الزمن والكافر طائلاً وسندت مؤسسات دولة على تطبيق القانون على الجميع وفي كل الظروف. فالأمة الحديثة تتكون من مواطنين أحرار في عقائدهم لكنهم متساوون في الحقوق للقانون. هذا هو جوهر العالمية التي هي ليست مجرد أيديولوجية حزبية، بل ضرورة حتمية صرحتها التغييرات الاقتصادية في مستوى قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج الجديدة. لكن للشكك الأساسي في الدولة الحديثة لا تكمن في عقيدتها بل في قانونها (من وضعه؟ وفي شكله؟ من؟ هو مصدره؟ الشعب فعلاً أم لا؟) أي باعتبار مسألة الديمقراطية التي يعترض أن تكون ديمقراطية مكملاً للملكية. لأن كل مواطن يحكم في دولة حديثة يستعير نفسه مفهوماً إذا لم يكن له حظ متساو مع غيره في التعبير الحر عن نفسه ومصالحه، وفي المشاركة في صياغة النظام السياسي القانوني، وكل حاشية سياسية تستمر على النظام العام إذا لم يرضع لها هذا النظام تكافؤ المصالح مع غيرها في مجال الحياة السياسية الديمقراطية. ولا شيء عيب في مثل هذه اللغة مقبولة إلا نزاعتها، وسنقضي الإحتكام، إلى الشعب الذي هو وحده يقرر ما يصلح له وما لا يصلح

٤ - من غير الممكن أن تكون الحرية مطلقة (كما اشرتم)، لكن أيضاً لا يجوز أن يحدّها غير القانون

١ - إن اتباع دين الآباء والأجداد ليس فضيلة في حد ذاته، وهو لو كان كذلك لما انتشرت الدعوة الإسلامية نفسها. لذلك لا يجب النظر إلى التراث نظرة تقليدية تلقي التفكير الحر المتقدي فيه، وهذا لا يعني خروجا على الحياة أو عدواناً عليها، فالإسلام بكل تنوعاته غير مفر من الأدبيات جزء أساسي من تراثنا ثمنه وملكنا، مع كوننا نشغل الصدام معه بطريقة عقلانية وقائمة بعقيدة عن عبادة، سببي وبرهاني لا نعتبر ذلك ريباً أو حشوداً. لا براء

٢ - لا يجب لأحد إلغاء الفلاسفة، فلا شك أن أحدهم، حتى لو كان يظن نفسه أنه يملكها فعلاً، لأن غيره، بعد بعض مثل ظنه. والمرجعية في الحقيقة السياسية هي إحصاء آراء الأغلبية، مثلاً تعتبر التجربة مرجعاً للحقيقة العلمية، والنسب مرجعاً للحقيقة الدينية. والمسألة تكمن في رفض أو قبول مبدأ فرض الحقيقة بالقوة بدل الإقناع. لذلك نرى أن اتهام التيار العلماني بأنه ليس مستعداً للدخول في حوار موضوعي مع الإسلاميين، هو اتهام يسهل عكسه، فالنظر إلى أن الأغلبية المطلقة من الناطقين الإسلاميين يسارعون إلى تصور كل من يخالفهم في ما يشترطونه بدينياً، وكأنه ناطق باسم الشيطان الرجيم الذي يستحق القتل في الدنيا والأخرة

٣ - من الصعب مسؤولية القديس السوطية بالمعتقدات الدينية، فحياتية الوطن هي إغتراف صافي بمصالح المواطنين جميعاً يجب أن يعاقب عليها القانون، أما مخالفة مقصد ديني ما فهي ليست أكثر من خلاف أيديولوجي داخل الوطن الواحد، وهي أمر لا مهرب منه في سياق التماسك الحزبي والدعائية الأيديولوجية، وليس من النزاهة في سياق اللغة الديمقراطية أن تتعرض عقيدة هذا الحزب للنفذ ولا يسمح بانتقاد عقيدة حزب آخر.

المسألة طبعاً ليست بهذه البساطة، إنها مسألة تعبر

مع الاحترام والتقدير لشخص الأستاذ السيد، ومع الإعجاب ببدايته التي طرحها كأساس لأي حوار، والتي لحصها في نهاية مقالته بقوله: «وأن لا أؤس أن ثمة شيئاً غير قابل للنقاش، ولذلك مكثي أؤكد أن لا مفاهيم في الحوار، وليس هناك شخص ممنوع أن تناوره». وبالتفصيل من الفاتحة بأن التفكير الحر هو الوسيلة الوحيدة للوصول إلى الحقيقة الراسخة، والإيمان القومي - ضمن إطار احترام الذات والأخر - والمطابق من الحاجة إلى الحوار والتفاهم، بدل التناحر والتصارع بين أبناء الوطن الواحد - حتى لو كانت حدوده مرسومة بأيدٍ أجنبية - فقد وجدت أنه ربما يكون مفيداً أن أطرح في معرض مدونة مقالتي استناداً السيد مجموعة من القضايا الحارة في تحديد الأساس الذي يجب أن تقوم عليه الدولة الوطنية التي هي الجامع الوحيد للشعب، والضامن الوحيد لحقوق كل فرد يعيش في وطنه واختياره أو رعباً عنه. وهي قضايا رغم تعديدها، تبقى متعلقة بمجموعة من الأهداف البسيطة، كالتي تقضي بأن لا يحيا إنسان على حساب موت آخر، أو لا يتحرف فرد على حساب عبودية جماعة، ولا تطعن أقلية على حساب إرهاب أغلبية، وربما يحصل بنا المصموم إلى أن لا تكون رفاهية طبق على حساب حرمان الطبقات الأخرى. وهذا، يمر بحق جميع المواطنين بالعيش الحر الآمن، وبحصول على الخير والماء النقي والكهرباء والتعليم وهي أهداف قد تبدو تافهة بالمقارنة مع الأهداف الدنيوية والأخروية بشكل خاص، لكنها على كل حال واقعية ومعروفة، تصبح حامة في نظرتنا إذا ما أخفيت إليها حق التعبير الحر والمشاركة الفعلية في الحياة الثقافية والسياسية. بشرط أن تتحقق للجميع دون استثناء، وهذا شرط ضروري لاستمرار الفيلق نظام سياسي ما، وهي حقوق لا يجوز التهاون بها تحت أي عذر أو ذريعة. وقد أوجزتها في النقاط الأحدى عشرة التالية



الصريح الواضح الذي تسهر على تطبيقه أجهزة برية، والذي يعبر هو نفسه عن إرادة شعبية، وفوق كل ذلك عليه ألا يتعارض مع المخطط الأساسية للمواظبات التي ينص عليها الدستور، وعلى رأسها حرية الاعتقاد والتعبير الحر عن الرأي، وحرية الرأي، ساندت ليس لها حدود وليس عليها قيود.. لاها سلاح المعارضة الوحيد في معاضها للتحويل إلى أغلبية، والمعارضة في الظلم الديموقراطية كما هو معروف لا تنقل شرعية من الحكومة والرقابة على الرأي لا تعني سوى حق المعارضة، وكيف يكون الإنسان حراً ومراقباً في آن واحد؟ ومن الذي يضمن أن لا تنمو الرقابة إلى درجة عدم الأمان والحساب على الملاحق ومراقباً كما في محاكم التفتيش؟

أي كتاب أو مقالة أو نص لا يستطيع التأثير إلا بقدر ما يجد من استجابة عند قارئه، والمشكلة ليست في النص بل في القارئ، الذي هو مستعد سلفاً لقول ما يمرض عليه، بل ما هو في شوق إليه... لذلك لم تنجح كل أنشطة الإرهاب الفكري في منع الفكر انفساد من الاشتراك، مع أنها تنجح في توليد الانحطاط العقلي والنفثاني، وعندما نعرض القرآن مثلاً على الناس، فإنهم يسمعون ما يأنفون ويستمعون ما يرضون، وسجدوا له ما يعجزه الله يحتمل والمشكلة بكل تأكيد ليست في كتاب الله بل في القارئ، وهذا ما لا يجب أن يحاسب عليه الكاتب أبداً كان، وأي رقابة على الفكر والرأي أو أي نظام عقوبات حاص بها هو شرعي. وللجميع الحق في قول وكاتبه ونشر ما يريدون، ونحن لنا أن نسمع ونقرأ أو لا نريد، ولنا أن نرد هل من ما يعجبنا كلامه سالكمة وليس باليد أو بالشر صامس، والإرهاب الفكري الذي تخافه بعض الحركات الدينية تجاه المفكرين والكاتب هو صلاً تعبيري (عن الانحطاط النفثاني العربي) لا ينتج عن قوتها أو لثقتها بنفسها بقدر ما يعبر عن أزمتهات وخوفها واعتزازها إيماناً.

هـ - اعتقد أن جوهر الخلاف يكمن في مسألة السيادة العليا فالنظام الديموقراطي يعتبر أن الشعب وحده هو صاحب السيادة على مصيره، وهذه السيادة ليست لفراد أو لحزب أو لنص مذهب أو مؤسسة أو لافترع لعام أبداً وبوسعة لتجالس لشعب، والأحزاب النشطة، يعطي الرقابة لأي سلطة، ويعتمد أي قانون برتظيه. وهو لاخترار العقيدة الإسلامية أو الماركسية أو غيرها، سيأتي له بحرية، فإنه من الواجب مثلاً حراً وقادراً على تغيير قراره. ولا حروب والبربرية التي لا تقل سيادة الشعب بحسرة لم يستعدا عن اللغة الماركسية، لاها أو فارت في الانتفاضات فيها استمرار إلى بناء نظامها الخاص الذي يسترشد بالنص أو ببرجال الكهنة، ويستمد شرعيته منهم أو من الطليعة الثورية. أي أنها ستبني الديكتاتورية السياسية لذلك

عبل إلى الاعتقاد بأن الحركات الإسلامية الحديثة التي تطرح مشروع بناء الدولة الدينية، ما هي في الحقيقة إلا نطع حديد من الديكتاتوريات تحمل دماء حديثة للدولة الاستبدادية، التي هي في كل الأحوال استمرار لنفوذ الاستبدادية، تاتوب على إدراجها مجموعة من الأيديولوجيات الوطنية أو الاشتراكية أو القومية أو الانفصالية أو أخيراً الدينية.. لا فرق، المهم أن تكون ديكتاتورية تحت أي دعاية، لأنه من المهم بالنسبة إلى التحكم الأجنبي أن يبقى الشعب بعيداً عن التحكم بمصيره، وغير قادر على توظيف قدراته في معركة وجوده، ولا يجب أن نتخذه بعداء هذه الأيديولوجيات للإستعمار أو للغرب، لأنها في النهاية تحمده غرضه الرئيسي الذي هو بقاء الدولة مستتباً مقهوراً مدعوراً كعبلاً، إن كان بواسطة قوة الاحتلال أو من يترب عنها ماجورا أو متطوعاً أو مغتلاً.

لذلك فالديموقراطية تتبدلوا المقدس الوطني الأول، رغم كل التخططات حولها وزرع كونها إلى الآن جرد ملمع بعيد لئال، لأن كل المخطوط الأخرى الهلثة ستؤدي حتماً إلى طاحونة الديكتاتورية، أي مستبد أخيراً في مصلحة المستعمر المتعدد الأشكال.

٦ - الديموقراطية لا يمكن سائزها فحراً، بل لا بد من صال طويل ومزير في الحالات المعقدة والعقيلة : **دعوة سياسية**. **وقبل كل ذلك لا بد من معاملة صالحة**، ويجب أن نأخذ من الشرط العائرية الأخرى، فالقوة لا يستطيع فرد أن يصددها ولا حتى جماعة أو حزب، بل لا بد أن يملك الجميع، ومع ذلك أحياناً لا يمكن، وكما قال الزعيم تيري وتيت يوم مقارنته الأبيود طريق قصير نحو العدالة والحرية، والديموقراطية لا تنى بدون توسيع القاعدة صالحة لمصلحة فيها، وبدون وهي هذه القاعدة أهدافها، وهذا يتطلب أولاً انتصار الفكر السياسي الديموقراطي في ساحة الوعي الجماهيري وهذا هو هدفنا الأول، ونحن نفهم الحرب الموجهة ضد الفكر على أنها حرب ضد الديموقراطية لا يقوم بها أفراد متهمون، بل قوى واعية بمصالحها التي تتعارض مع مصالح غالبية الشعب.

٧ - الإسلام لا يمكن أن يقل بلاحكام إلى أي شيء غير النص، وكل الاحتكاكات بين المذاهب والشيع والفرق لا يمكن أن تسمى حربية، احتصار، بالشر إلى الصراع التاريخي الطويل والتعب القاتم بين كإيه لا الحبر ولا الانتصار ولا القياس ولا التأويل، ولا حتى الاجتهاد، يمكنها أن تعبر في جوهر النص إلا إذا كانت سيئة التية. ولأنها سبق وكانت كذلك، ولأنه لا شيء في الواقع يقض أن تكون نزية، حتى لو اقترنا قول جميع المواطنين بالاحكام إلى النص، وهذا بعد ذاته غير متوافر. لذلك لا مجال للمحت من مرجعية غير الشعب، الذي هو مصدر كل سلطة، وهو السيد الوحيد على مصيره لا

يقوص سياسته إلى أحد. وعليه فكل دولة دينية هي من حيث المبدأ دولة استبدادية، مهما طورت من مبدأ الشورى، ما لم يصل إلى إعلان الشعب المتحرر من أية وصاية سيادة دون قيد أو شرط. ولما لم قامت دولة دينية في ظل تنامي وتطور أجهزة الدولة وتعاظم قدرتها في السيطرة على كل حركة من حركات الفرد فإنها ستكون دولة شديدة القوة أشبه بالدولة السرية أو السبائية، لأنها ستكون دولة الاستلاب التتالي والانتصافي: كونها رأسمالية، والسياسي. كونها دولة ديكتاتورية، والتتالي. كونها دولة ذات عقيدة صلبة،

٨ - بين الحال ما سائزاً خصوص نقاش حول صحة نظرية داروين، فذلك يجب أن يتم داخل المؤسسات المتخصصة، لكننا لن نخطب نصديقاً على قراءتها من علمه الأزهري.

٩ - يستل إلى الرباط بين الحركات الأصولية الدينية وبين الماركسية حيث تقول المغالاة، إنها ظاهرة باخلة الأفعالية الشرقية، التي استطاعت الماركسية أن تزبدتها عقفاً من خلال الأسلوب الماركسي في مواجهة الفكر القضاة أو الإنسان المهاد. ولأن أزعج بأن الإسلاميين عندما يجأروا إلى بعض الأساليب الحادة فإنهم كانوا في المسألة السياسية، يمتثلون الأسلوب الماركسي في عارستهم للإسلام،

ها أرى التشابه بين الحركات الدينية الأصولية وثكن الماركسية، عندئذ أن جاعت إلى حمل الفكر الماركسي أو حتى الفكر القومي والتي تحمل الفكر الديني الأصولي، هي في الواقع جماعات متشابهة ليس في الأيديولوجيات والتي هي مختلفة جداً بل في الموقع الطيفي، وفي آلية التفكير، وآلية العمل السياسي، سالتالي، مهم بالإجمال متشابه معصرون عن الإنتاج، ومنعصرون عن الشعب، استمدوا تبريرهم من تعليمهم ومطالعاتهم، ويريدون قيادة الأمة إلى الجنة والدنيا أو الأخرى، بالوسائل والعمد، ثم بواسطة الدولة الخديفية بعد استلامهم للسلطة.

ومحاولة نشر الإسلام من هذا النمط انتصبت للزمت من التفكير في لأساليب أصبح كثير من نيرة الماركسية. لأن الماركسية في أسسها تتبنى المنهج العقلي العلمي. أما الدين فهو يعتمد المنهج العقلي الأسطوري، ويستخدم بشكل واسع آلية النقل الديني، القائم بدوره على مبدأ واحد هو النص: فهو يفتي كل شيء، أي أبيض وأسود، خير/شر، والشر إلى مؤمنين وكافرين، القسم الأول صوب والاخر مكروه، يمدحون في البهنية إما الحق أو المار لا توسط بينهما، والأرض تقسم بدورها إلى دار السلام ودار الحرب، وهكذا حتى الحيوانات يشمله هذا التقييم. وهذا العقل القائم على انفساد السكوني فقط هو عند بدايته عقل شمرمت منعصب





ناقد ومنتقد

الحرية التي تحرسها القوانين. وهذه الشعوب ليست متخلفة أكثر منا بأي مقياس. كما أن الدول الأكثر تطبيقاً لنظام الحجاب ليست الأفضل بالرغم من استهلاكها لثروات هائلة.

والحقيقة الأساسية في هذا المضمار، أنه لا يمكن للقيم القمعية الجنسية الموروثة أن تستمر تحت ضغط التحولات الاقتصادية والسياسية والثقافية الهائلة، وتكتفي نظرة إلى حجم التغيرات وسرعتها واتجاهها للإيضاح بما فيه الكفاية أنه لا فائدة من معاكسة التيار. □

أجمع إلى غطر رأسي، وبالتالي فقدان الأسرة الأبوية لدورها الاقتصادي، وفقدان رابطة الدم لقيادتها وقمعتها، وبالتالي انهيار فعالية قيم الشرف المتعلقة بالجنس، وتحولها إلى قيم متعلقة بالعمل. والنتيجة هو تطور الطب وقدرته على فصل الشعة عن الإنجاب. ومعظم شعوب الأرض أصبحت تتمتع بهذه

مصمم للقتال وليس للإقناع، لا يرى في الأسود أي بياض ولا يرى في الأبيض أي سواد، وكل محاولة للبحث عن الأسود داخل الأبيض هي تشكيك، وكل بحث عن الأبيض داخل الأسود هو ضلال. وهو غلط طاع وسائد في الثقافة العربية الفدعية والحديثة، وإن كان ليس حكرًا على الدين وحده،

لكنه للألف شديد الانساق به، والحركات الماركسية التي استعملت، كانت في الواقع تتعامل مع الماركسية كدين وليس كنظرية علمية في مجال الاقتصاد السياسي، وهكذا فعل غيرها، فهذا الإفراط في قدرته على التجيش والإثارة العاطفية، حيث يصور العالم كجبهة، يحفر فيها الحشاق ويغوص غبار حرب لن تنتهي إلا بدمار أحد الفريقين اللذين يتحان الخير والشر. حتى السلوك اليومي الاعتيادي يصبح معركة شديدة الأساس يجب كسبها باستمرار. فالإنسان الدوافعي هو مقاتل مزمّت بظن نفسه أنه يمتلك الحقيقة والحق في مواجهة الغفك والشر، ولا يتورع عن إضفاء القدسية على أفعاله الشنيعة التي يتركها بحق الآخرين.

والعمل الدوافعي لا يستمر نازه إلا في ظروف الحرمان والقهر السياسي والاقتصادي، والاحتفاظ بالثبات والاعتدال، والاعلاص الفكري، وهو أيضاً يعتمد بشكل كبير على الكبت الجنسي الذي يبقى ضرورياً لتلييح الانفعال إلى درجة التعصب العنيف.

من هنا أقيم الحركات الأصولية بموضوعة الجنس وتشدها فيها الذي لا يعني الزاماً فكرياً بقدر ما يعبر عن حاجة تنظيمية.

١٠ - نحن لا نتوسل إلى أحد أن يكون متساهلاً. وأن يتخل عن تعصبه، بل نريد قانوناً ومؤسسات قادرة على ضمان حرية الاعتقاد للجميع. لا نرجو أحداً أن يتسامح مع أحد، بل علينا أن نبي المؤسسة الفادرة على فرض التسامح على الجميع، والتي تقرب على يد كل من يتبع الآخرين من ممارسة حقوقهم، عندها مستدل العقائد كلها الاحتاح التزير وتنسب الخبيث من الطب، لكي لا يبقى في النهاية إلا ما يتفق الناس.

١١ - إذا كان لا بد من التمرجيع على مسألة الجنس، فالواقع المعاصر يقول إنه بإمكان الإنسان أن يتمتع بحرية استخدام جسده، دون أن تضر هذه الحرية بالياله الاجتماعي. وهذا حدث بتأثير عاملين هامين وحاسمين: أولاً تحول غلط الإنتاج في العالم

بين السامية والعربية

ود على مقالة زياد صني، عوددة التاريخ المخطوف، في العدد ٥٩، أيار (مايو) ١٩٩٢

جعفر دك الباب

سورية

نظرية الصليبي، لأنها قليلة في رأيه معظم الثوابت التاريخية التي جهدت أجيال من المؤرخين والأناربيين في توضيحها بكل علمية مناهج البحث الحديث! ومن الدراسات أذكر مقالة الدكتور زياد من «عوددة التاريخ المخطوف»: توراة إسرائيل في جزيرة العرب^١، التي فيها نظرية الصليبي وأرتكز عليها في إطار ما ساء (التهديب العلمي لجغرافية التوراة). وهو بحث عجزاً من كتاب عباد وصدر للمؤلف تحت عنوان «جغرافية التوراة: مصر وإسرائيل في جزيرة العرب»^٢.

بالنسبة إلى كتاب الصليبي فقد تلخصت نظريته بالقاطات التالية:

١ - في مقدمة الطبعة العربية، ذكر الصليبي أن مقولة الكتاب قد تبدو في منتهى الغرابة للوهلة الأولى ليس فقط بالنسبة إلى اليهود والمسيحيين الذين اعتادوا على الفكرة بأن أرض التوراة هي فلسطين، بل أيضاً بالنسبة إلى المسلمين الذين أخذوا هذه الفكرة عن اليهود والمسيحيين. وأضاف أن القرآن الكريم يقول إن هناك من اليهود من يعرفون الكلم عن مواضعه وأنهم يفعلون ذلك (لما بالسهم) - في سورة النساء الآية ٤٦. وفي هذه الآية إشارة واضحة وبالغة الدقة في الوصف إلى العمل الذي كانت تقوم به فئة من أجيال اليهود - وهم المصوريتيون (أي أهل التخليد) - ابتداء بالقرن الميلادي السادس وحتى العاشر. وعلم الصليبي على عمل المصوريتين بالقول إنهم قاموا

■ كنت من أول من تجرأ من الباحثين العرب في بلاد الشام على رفض النظرية السامية وكشف زيفها، حين نشرت عام ١٩٨٢ بحثي «السامية واليهودية في العرب والعربية»^٣. ثم بدأ آخرون يكثرون في نقد النظرية السامية وأذكر منهم على السبيل المثال الدكتور توفيق سليمان الذي نشر عام ١٩٨٢ كتاباً عنزته ونقد النظرية السامية. وقد حمل الجزء الأول منه تسمية «أسطورة النظرية السامية» (ولادتها وتطورها - حقيقتها في التوراة - أسباب وضعها)^٤.

وبالمقابل عمد الدكتور كمال الصليبي، انطلاقاً من تبي النظرية السامية، إلى قلب ما هو سائد حول (جغرافيا التوراة) وذلك في كتابه الذي صدر عام ١٩٨٥ وعنوانه بالعربية «التوراة جادات من جزيرة العرب»^٥. وخلصه الكتاب أن البنية التاريخية للتوراة لم تكن في فلسطين بل في غرب شبه الجزيرة العربية. وأساسه هو المقابلة القويعة بين أسماء الأماكن المبيوسة في التوراة بالمحرف العبري وأسماء أماكن حالية أو تاريخية في جنوب الجزيرة العربية، ماؤودة إما عن قدامس الجغرافيين العرب أو عن الجمع الجغرافي للمملكة العربية السعودية.

بدأت تظهر بالعربية كتب ودراسات حول نظرية الصليبي المعروضة في كتابه المشار إليه. فمن الكتب أذكر كتاب الأستاذ فراس السواح والحدث التوراتي والشرق الأدنى القديم / نظرية كمال الصليبي في ميزان الحقائق التاريخية والأثرية^٦. الذي رفض فيه



بالفعل بتحريف النصوص التوراتية عن طريق إدخال الحركات والضوابط عليها بصورة اعتباطية في أحيان كثيرة، غير عابراً الجمل وحود المعاني.

٢ - بدأ الصليبي كتابه بفقرة (ملاحظات لغوية) حول العبرية التوراتية والعبرية. وتلاها الفصل الأول (العالم اليهودي في العصور القديمة) الذي أشار في بدايته إلى أن الأسر كان عبارة عن اكتشاف تم بالصدفة، حين كان الصليبي يبحث عن أساء الأمكنة ذات الأصول غير العربية في غرب شبه الجزيرة العربية، وفوجئ بوجود أرض التوراة كلها هناك.

٣ - وفي الفصل الثاني (مسألة حج) ذكر الصليبي أن التوراة العربية هي مجموعة نصوص تاريخية وأدبية ودينية بالغة القدم، وكتبت أصلاً بأحرف أبجدية خالية من الحركات والضوابط. ولأن لغة هذه النصوص خرجت عن إطار الاستعمال العام منذ زمن يعود إلى ما بعد القرن السادس أو الخامس قبل الميلاد، فإنه لا يمكن لأحد أن يعرف كيف كانت هذه اللغة تلفظ وتُصَوَّر في الأصل لدى الشعب أو الشعوب التي تكلمتها. لذا رأى الصليبي أن من الأمكن لتبسيط في التوراة أن يعتبر لغتها العبرية مجعولة عمداً ويجب تفكيك رموزها من جديد.

٤ - من الفصل الثالث إلى السابع عشر قام الصليبي بدراسة بعض النتائج الخفائية من النص التوراتي ليان مدى مطابقتها الجغرافية لمنطقة غرب شبه الجزيرة العربية.

أما زياد من فقد أورد الآراء التالية:

١ - في الرد على من يقول إن التوراة ليست المرجع الذي وضع اعتياده للبحث في تاريخ بني إسرائيل وبعض أصحاب تاريخ جزيرة العرب، أشار زياد من إلى أن بحثه لا يناقش صحة أو خطأ تاريخية بعض الروايات الواردة (في العهد القديم)، بل يدرس المكان الذي ينقل الكتاب المقدس لليهودية أن أحداثه قد وقعت ضمنه، ومنطلقة من ذلك (فرغية صحة التاريخ بصورتها ونطاق الجغرافيا).

٢ - تركزت منهجية زياد من بشكل أساسي على الجغرافيا ومن خلالها محاولة إرساء أسس بديلة لقراءة التاريخ عربياً ببعض روايات الإخباريين العرب. كما يأخذ منهجية الاستعانة باللغة مع ربطها بأصول العلمية الأخرى.

٣ - أثبت النقوش والنقش الأثرية الأخرى في اليمن أن جزيرة العرب والكثير من أقاليمها لعبوا دوراً هاماً في الحياة المادية والروحية للشعر العربي منذ القرن العاشر قبل الميلاد على الأقل. لذا يعلن زياد من أن الموضوعات التي يتناها (والتي تربط بحجرة بني إسرائيل الدينية والمادية بجنوب جزيرة العرب، وتستند في الأصل إلى نظرية الصليبي) تركزت على حقارة تاريخية لا يمكن تجاهلها.

٤ - بنو إسرائيل شعب قديم كان عبارة عن تحالف أو تجمع لقبائل أو عشائر ناطقة بلهجة كنعانية تسمى حالياً (العبرية). ومصطلح (العبرية) لا يرد في التوراة لتصرف لغة بني إسرائيل. وقد تشكل شعب بني إسرائيل - كما جاء في العهد القديم - من اثني عشر سبطاً أو قبيلة، تعود أصولها إلى عدد عائل من الأبناء لجذ أصل تنطلق عليه التوراة اسم (عبر) وأحياناً اسم (إسرائيل). وبعد أربعين عاماً من التي تهاجر بنو إسرائيل بقيادة موسى للعبور من أرض (مواب) إلى أرض (كنعان) التي وعدهم بها (صيه) وفضل سبط (جاد) و(روايون) البقاء خارج أرض كنعان عدم المشاركة في العبور إلى أرض كنعان.

٥ - أطلق على الابن الرابع لجاد اسم (إزرا) وهو صيغة النسبة من (إزرا). وقد سجل الإخباريون العرب في كتاباتهم أن (صيف من ذي يزن/ إزرا) اسم أحد أشهر ملوك حبر، وهو الذي طلب مساعدة الفرس ضد تهديدات الحبشة المسيحية في السنوات القليلة السابقة لظهور الإسلام. ويشير زياد من إلى أن صيف من ذي يزن كان حنبلاً مثل العديد من الشخصيات الفلقة قبل الإسلام، ومنهم ورقة بن نوفل. لذا يرى أن البحث المصق في أصل الاسم (يزن/ إزرا) كزئ يزيد من محاربا عن جلدو بني إسرائيل في بلاد العرب فحسب، بل سيوصل إلى فهم أصول الحقيقة، كمنش تروحيدي في جزيرة العرب قبل الإسلام، علماً بأن القرآن الكريم يعده إبراهيم عليه السلام كلاً (حنيفاً).

على الرغم من أن نظرية الصليبي يستند أصلاً إلى نظرية اللغات السامية التي كتبت أول من وضعها وتكيف زيفها، فإن وقوف الباحثين التوراتيين وكذا المؤرخين إلى الآن موقفاً معادياً منها فحوازي على الانتصار للصليبي، كما شارك في متأنقة نظريته، بغية تدعيمها علمياً وبيان بعض الجوانب الإيجابية فيها بالاستناد إلى منهجي التاريخي العلمي. فما هو هذا المنهج؟

ينتمي منهج التاريخي العلمي على أساسين: الأول - المنطق اللغوي (الصوتي)، والثاني المنطق الفلسفي (الجدلي).

بالنسبة إلى الأول ترى أن النظام اللغوي يتألف من ثلاثة مستويات للغة اللغوية هي:

١ - مستوى الأصوات اللغوية التي لا يوجد منفصل على حدة، بل يكون عبيداً في البنية الصوتية للمفردات.

٢ - مستوى المفردات. وتتألف من جاتين:

أ - البنية الصوتية (أي الصرفة) للكلمة.

ب - البنية الدلالية (أي المعجمية) للكلمة.

٣ - مستوى التركيب.

وتشكل هذه المستويات كلاً واحداً يمثل فيه

مستوى البنية الصوتية مرتبة الأساس الموجه بالنسبة إلى المستويين الآخرين.

وبالنسبة إلى الثاني ترى أن الجدل يقوم على الثنائية بأنواعها المختلفة، وهي:

١ - ثنائية تلازمية في الشيء المادي الواحد، تؤدي إلى جدل هلاك شكل الشيء باستمرار وفق قانون الجدل المادي الداخلي.

٢ - ثنائية تقابلية بين شيئين ماديين يوجدان معاً في علاقة ما، تؤدي إلى جدل تلازم الزوجين وفق قانون الجدل المادي الخارجي.

٣ - ثنائية تعاقبية بين ظاهريين لا تلتقيان أبداً، تؤدي إلى جدل تعاقب الضدين.

٤ - ثنائية تلازمية بين تقيضين غير ماديين يتواجدان معاً في الوجود الإنساني، قد يؤدي إلى إصدار حكم عقلي يؤيد أحدهما وينفي الآخر وفق قانون جدل الفكر الإنساني، وقد يؤدي إلى تغليب عاطفي لأحدهما على الآخر وفق قانون جدل النفس الإنسانية.

يستند منهج الجدل إلى الفلسفة الرشدية العربية التي تقرر أن مصدر المعرفة الإنسانية هو العالم الخارجي. وقد دعوتها إلى فلسفة رشدية عربية حديثة استجابة حاجة مجتمعات العرب المعاصر إلى السرعة العقلانية الرشدية، لأن الناقصة في مجتمعات العرب المعاصر يعانون من مشكلة التمزق النفسي بسبب التضاد بين الإيمان والعلم. وفكر دعوتها إلى فلسفة رشدية عربية حديثة من حل هذه المشكلة باعتبار نظرية المعرفة عند ابن رشد التي تنطلق من المحسوسات لتبلغ المعرفة النظرية المجردة، وبواسطة التعليم وتحصيل المعرفة. وبذا يستطيع المجتمع العربي الإسلامي المعاصر الأحد بأسباب العمل باطمئنان، وتنحصر بنية (الراشدين في العلم) مهمة تأويل ما كان في القرآن الكريم خلافاً بظواهر لما أدى إليه الديهان العلمي.

وهكذا يظهر أن منهج التاريخي العلمي منهج صوري جدلي، ويقوم على المبادئ التالية:

١ - مبدأ (تلازم اللفظ والمعنى) في مستوى الكلمة (المفردة) ومستوى التركيب (الجملة). ففي مستوى الكلمة المفردة يتجلى هذا المبدأ في مقولي عبد القاهر الجرجاني (الافلاطون أروعة للمعاني وعادة لها) ولا يوجد معنى عابر من لفظ لفظ عليه^(١). وفي مستوى الجملة يتجلى تلازم اللفظ والمعنى في مجالين لدراسة البنية الصوتية للجملة:

أ - ترتيب تسلسل الكلمات الذي يؤدي إلى تمييز غطون الأساليب للبناء النحوي للجملة (جملة الفعل والفاعل) و(جملة المبتدأ والخبر).

ب - التقييم الذي هو وسيلة تمييز الأنواع المختلفة للجملة تبعاً لاختلاف المعنى الإلافي الذي تحمله: الخبرية والاستفهامية والطلبية والشرطية..





ناقد ومنقود

لا يمكن النظر إلى فرضية الصليبي على أنها تائية - باعتبارها صاحبها نفسه بذلك - إلا بعد أن يؤكد عليه الأثر بطرقهم الخاصة صحة الاكتشافات التي بيثت - ويعزب الصليبي في هذا الصدد البحث الأثري العلمي في الشرق الأدنى عسما يسمى علم الآثار التوراتي.

لا ينكر الصليبي أن يهوداً عاشوا في فلسطين أيام التوراة، وحتى ما يجادل فيه هو أن اليهودية ولدت في غرب شبه الجزيرة العربية، وأن أرض الشعب التوراتي البائد المعروف بين إسرائيل كانت هناك وليس في فلسطين. لذا دعا إلى إجراء مراجعة دقيقة للتاريخ التوراتي. وهنا إن الافتراض بأن أرض التوراة العربية كانت لفلسطين فرض أحكاماً مسبقة على دراسة كل نصوص الشرق الأدنى القديمة المتعلقة بالتوراة، فقد دعا الصليبي إلى إجراء مراجعة دقيقة لتاريخ الشرق القديم بأسره وتحريز قراءة نصوص الشرق الأدنى القديمة في هيئة الأحكام التوراتية المسبقة عليها. واستناداً إلى منهجنا التاريخي العلمي، نؤيد بشدة دعوة الصليبي هذه.

الملاحظة الثالثة: حول دعوة الصليبي إلى اعتبار اللغة العربية مجردة علمياً ويجب تفكيك رموزها عن جذريها.

إلى أرض النظر إلى التوراة على أنها شاهد تاريخي علمي، لذا وفقت نظرية أسرة اللغات السامية (أي) قامت أساساً استناداً إلى الشجرة التوراتية لأساب (١٩١١)، لأن اللغتين التاريخية العلمية لا تؤيد هذا. ولا يعني ذلك بالنسبة إلى عدم الإقرار بوجود شبه كبير في أصوات اللغات التي صفت ضمن أسرة اللغات السامية وفي مفرداتها وصرفها ونحوها، بل ينصب الاعتراض الأساسي على وصف تلك اللغات بأنها (سامية). كما فرض الأخذ بمفهوم (الشعب السامي) لأنها تستند فقط إلى افتراض وجود لغة سامية - أم، مما يستوجب بالمثل افتراض وجود شعب تكلم بها!

لقد أشار الصليبي إلى إغفال علم الآثار التوراتي في العصور خلال قرن كامل في أي مكان كان على أثر واحد يمكن أن يصف جذبا على أنه يتعلق مباشرة إلى أي حد بالتاريخ التوراتي. وفيه إلى أن التوراة العربية تذكر الآلاف من أسماء الأمكنة، وليس بين الأسماء هذه أكثر من قلة قليلة غائبة لغزاً مع أسماء أمكنة في فلسطين.

قلنا إن الصليبي ينطلق من ثني النظرية السامية. ولكنه باعتدائاً ما سبه - وعلم أسماء الأماكن التوراتية - توصل إلى ضرورة إعادة النظر في تاريخ اللغات السامية وانتشارها الجغرافي. ونرى أنه لا يمكن إعادة النظر إلى طالب الصليبي بها في إطار النظرية السامية

٢ - مبدأ (ربط نشأة اللغة الإنسانية بنشأة الإنسان نفسه). وقد استنبطه من التام بين نظريتي ابن جني في الحواسن - وعبد القاهر الجرجاني - ودلائل الإجماع - ولورانه في النطق التالية:

أ - التنازم بين النطق والتفكير وظيفة الإبلاغ منذ بداية نشأة الإنسان واللغة الإنسانية.

ب - لم ينشأ التفكير الإنساني مكملاً طقسرة واحدة، وكذا النظام اللغوي.

ج - إنكار الترافيق في اللغات الإنسانية.

٣ - مبدأ (التاريخية الجديدة) التي تنسف المحاور الفاصل بين (العصور التاريخية) و(عصور ما قبل التاريخ) بتحرير بداية التاريخ من القيد الذي يربطها حصراً بالشواهد الكتابية، وذلك بالنظر إلى المادة الصوتية للغات الإنسانية على أنها أفضل الشواهد التاريخية العلمية.

لقد وسعنا منهجنا بأنه (تاريخي) ونقصد نسبة إلى (التاريخية الجديدة). كما وسعنا بأنه (علمي) ونقصد أنه موضوعي متحرر من هيمنة ما ورد في التوراة، وذلك باستدائه إلى المادة اللغوية الصوتية التي هي أفضل الشواهد التاريخية. وعليه فإن منهجنا التاريخي العمل منهج جديد مجرماً من التاريخ المفترض الذي يستند إلى الصورة المرسومة في التوراة لتجسّمات الإنسانية واللغات الإنسانية، ويحتمل من إعادة كتابة ذلك التاريخ بشكل موضوعي.

وهكذا يظهر أن مضمون مصطلح (التاريخي العلمي) عندنا يختلف عن مضمون (التاريخي العلمي) باللفظ (للتاريخي) حيث يقصدون (بالتاريخي) تطبيق قوانين المادية الجدلية وفق الماركسية في دراسة التاريخ الإنساني، ويقصدون (بالتاريخي) رسم المتاحج الأخرى كلها بأنها (غير علمية).

استناداً إلى منهجنا التاريخي العلمي، سنعرض بعض ملاحظاتنا على فرضية الصليبي القائلة إن اللغة التاريخية للتوراة لا تكن في فلسطين، بل في غرب شبه الجزيرة العربية.

الملاحظة الأولى: حول النطق اللغوي لفرضية الصليبي الذي يقوم على المقابلة اللغوية بين أسماء الأماكن المبسوطة في التوراة بالعرف العربي وأسماء الأماكن في غرب الجزيرة العربية.

وصف الصليبي عمله بأنه لغوي بحث. واستناداً إلى منهجنا التاريخي العلمي. نؤيد النطق اللغوي (الصوتي) لفرضية الصليبي، لأننا نرى أن أسماء الأماكن أفضل الشواهد التاريخية العلمية.

الملاحظة الثانية: حول دعوة الصليبي إلى مراجعة دقيقة للتاريخ التوراتي ولتاريخ الشرق القديم بأسره.

نفسها. لذا نجد (ينقل علمياً عن النظرية السامية - من دون أن يعترف بذلك صراحة - حين دعا إلى اعتبار اللغة العربية مجردة علمياً ويجب أن يتم تفكيك رموزها من جذريها.

ودليلاً على أن الصليبي تحلل علمياً عن النظرية السامية من دون أن يعترف صراحة بذلك هو القول الذي طرحها في بداية المقدمة العربية لكتابه (بنو إسرائيل من شعوب العرب البائدة). إن هذه القول ليست بالتأكيد من مقولات النظرية السامية. والنظرية السامية، كما عرفها الجميع، لا تنظر إلى بني إسرائيل على أنهم من شعوب العرب البائدة، ولا تنظر إلى اللغة العربية على أنها بالمثل من اللغات (الهلجات) العربية البائدة.

واستناداً إلى منهجنا التاريخي العلمي، نؤيد تحلل الصليبي علمياً عن ثني النظرية السامية. ونعد بتقديم أدلة لغوية وتاريخية تثبت صحة مقولته الجديدة (بنو إسرائيل من شعوب العرب البائدة). □

(٥) قامت مؤسسة الأبحاث العربية ببيروت بنشر كتاب الصليبي «التوراة حاثات من جزيرة العرب» بالعربية. وكتب لهجلاً للكتاب، حل عنوان (هل أنقرأ الكتاب)، جاء فيه أن كتاب الصليبي تعرض للهجوم والظلم قبل أن يهرق مضمونه وقبل أن تقرأ نصوصه بأي لغة من لغات العالم. كما تعرض الكتاب للهجوم من جانب الأوساط العربية لقرع ما يحمل دعوة إلى احتلال بلد عربي آخر، لأنه يدل اليهود على غير لكي يستردوها.

(٦) في مجلة (الوقوف الأمي) - دمشق - العدد ١١٧ / كانون الثاني ١٩٨١. وكتبت ألفت البحث في السورة العلمية الخاصة للساميات في جامعة دمشق (في فروع ١٩٨٠).

(٧) دار دمشق، ط ١ / ١٩٨٢.

(٨) دار دمشق، ط ١ / ١٩٨٢.

(٩) نشرت في مجلة «النقد» ببيروت ترجمة عفيف الرزاز، أيلول ١٩٨٥.

(١٠) دار الشار، دمشق وثلاثية، ط ١ / ١٩٨٩.

(١١) نشرت في مجلة «النقد» ببيروت، العدد ٥٩ / أيار مايو ١٩٩٣.

(١٢) في شركة رياض الريس للكتاب والنشر ببيروت، لندن.

(١٣) وقد طورنا هذه الدعوة في بحثنا في الفلسفة العربية الإسلامية عروته مدعوا إلى رتدية عربية المنشور في مجلة (دراسات عربية) - بيروت - العدد ٢ السنة ٢١، كانون الأول / ١٩٨٩.

(١٤) في الموضوع، أرجع إلى كتابنا «الفرج في شرح دلائل الإجماع في علم الحسان» مطبعة الجليل، دمشق، ط ١ / ١٩٨٩.

(١٥) في الموضوع أرجع إلى:

أ - تقديمنا للمبج في كتاب الدكتور المهندس عماد شحور «الكتاب والفقران» - قراءة معاصرة للأعمال، دمشق، ط ١ / ١٩٩٠.

ب - كتابنا المختصر «أسرار اللسان العربي» المنشور في عهد المكتب «الكتاب والفقران» - قراءة معاصرة للشارع إليه.



ما الداعي إلى الإستغراب؟

رد على مقالة أحمد زين الدين «الصحة الناطقة» في العدد ٦٨٥ شباط / فبراير ١٩٩٤

محي الدين المشعل

البحرين

وعلى كل حال فإن المسلمين على اختلاف مشايخهم، ومذاهبهم، لا يختلفون في ضرورة الإيمان بالغيب، ولا يتنازعون فيها، بل إن المسألة بالنسبة لهم تكاد تكون من المسلمات.

بل لا بد لنا في حيز تأسيس المنهج العقيدتي من تأسيس العقل أولاً كإتية لا يمكن إثبات العقائد الكلية، كالتوحيد والنبوة والمعاد، إلا بها من خلال ما يدركه العقل من نتائج حتمية مبنية على الغيبيات التي تجعل من الاستدلال على الداعي حجة بريهانية لا يمكن النقاش فيها أو رفضها حتى لو كانت تمثل مضموناً حقيقياً.

لذلك فإن العقائد في مضمونها إذا كانت في أصولية تلك المبادئ الثلاثة المتقدمة فإنها لا يمكن بحال من الأحوال أن تعتمد على شيء سوى العقل، بل إن إثباتها بالمثل يؤدي إلى إطلاقاً للزعم الحائزير

الكبرى إلى أن يمكن الالتزام بها بحال من الأحوال.

ولما تنطبع تلك الحقائق، ومفرداتها بحقيقة، والتي لا يمكن للعقل لاستكشافها، والوصول إلى حقيقتها، فلا يمكن تسويقاً من خلال مبررة واحدة

مثل غير هذا حيث لا يتجلى أكثر من احتمال محتمل من المسألة، بل لا بد أن تصل المبررة في هذا المجال

إلى حالة مثل التواتر في بعض أنواعه لأنه يصل إلى قيمة احتمالية كلية تجعل من احتمال الطرف الآخر

نسبة ضئيلة جداً إن لم تكن تمثل قيمة صفرية.

ولذلك حيناً تكون المسألة كذلك فلا مجال لتفسير بعض عقائد الشيعة التي ثبت بالتواتر، بأنها حالة

كاشفة عن المخيلة التي يعيشها الشيعة، وتنبهه مروءة الزمعة عليها، بل إن المسألة ينبغي أن تغلق

إطالة أخرى تستل في ربط المسألة بالمجانب الغيبي الذي يعنى التعامل مع القضية على مستوى الإيمان

الغائي المسلم، والذي يكشف عن مستوى الارتباط الشديد بين الإيمان وبين الله تعالى، الذي عرفنا الله

نتائجه من كتبه الكريم حيث يقول تعالى:

«ومن يتق الله يجعل له مخرجاً، ويؤخره عن حيث لا يحسب».

«واتقوا الله، ويعلمكم الله».

ومن خلال ما ذكره من الإمداد الغيبي باللائكة أو بجند الأخرى الذي له جند السموات والأرض

في معركة بدر، وغيرها من المعارك والتي تكشف بوضوح تام عن مستوى العلاقة بين المسلمين وبين

■ ربما يشير البعض مسألة الرمز في النص الإسلامي العقيدتي لينطلق من خلاله إلى تحليل العقيدة، وتوحيدها بالنسبة للآخرين من خلال ما لا

يلهمه من المحتوى الداخلي للنص، أو من خلال ما يشتمل عليه النص من معان راقية قد يعبر عنها

بالعجائبي أو الخارق أو غير ذلك.

ونحن لا نريد في البداية أن نحكم على مثل هذا المنهج بالموضوعية أو الذاتية قبل أن نحاول أن نحلل مفرداته، ونتعرف على خطيئته.

فهل يمكن الحكم على الحقيقة الواقعية التي لا يمكن التردد فيها وثباتها يلزم على الآخرين قبولها بأنها

عقيدة تمثل الحجاب الرحب لمعتقها من خلال ما تتضمنه من العجائبي في مضمونها، لينطلق من ثم

لتسفيها وإخراجها من واقعيتها، وإها مسألة رمزية خيالية، قد يضطر إليها أصحابها أو معتقوها لتكونا

عاملين في التوازن النفسي والاجتماعي؟ فهل يعد ذلك أمراً موضوعياً؟ أم إنه إلى الذاتية هو أقرب؟

وهل التفاعلات بين عقيدتين في مضمونها يتج

أن إحداها قد صدرت عن الأخرى وأخذت عنها وأسست واستغادت منها؟

أم إن مسألة التضاعف والإتفاضة بين أية فكرتين مسألة طبيعية تتكرر في كثير من الحالات، ولا يمكن

أن تكشف بالضرورة عن تأثير إحداها بالآخرى أصلاً، كما إنه لا يمكن تالياً نسبة الأول للثانية، ولا

العكس.

ومثالاً على ذلك ما نجد من إشتراك بين الإسلام وبعض خطوطه الاقتصادية مع الإشتراكية أحياناً، أو مع الرأسمالية، ولا يعني هذا تأثير جها أو تأثرها

به.

وعوداً على يده فإن إشكالية العجائبي في مضمون أي مرويات لا تخرج عن خيالية ذلك المضمون، أو

رمزيته بصورة لا يمكن معها البحث عنه في خارج المخيلة، وقصره عليها.

ولاً فلا بد أن تسحب هذه المسألة على كل معجزات الأنبياء التي ينبغي فيها العجائبي في أرقى

صورة، ونحصرها في نطاق دائرة المخيلة لكي تتعامل معها على أساس أنها تعبير عن أحلام للتصنيف في

الأرض بصورة كلية ليجنوا فيها عملاً أساسياً يخفف من الأهمم ويخفف ثم حالة التوازن النفسي والاجتماعي.

رسم حيث جسدوا الطاعة له في كل ما يتمكنون منه، لذلك صلق وعده معهم، ولقد وعد الله عبده فيما القربان من الحديث القدسي: عبدي أطعني تكن مثل أولئك الذين، كن فيكون، وتقول للشيء كن فيكون

ومن العلوم إن الله تعالى لا يخلف وعده، بل لا يمكن أن يخلف وعده لما ثبت من استحالة ذلك

فلسفياً إذ لما ثبت كونه حقيقياً فلا يمكن للحكيم أن يتخلف وعده، وخالف الوعد خلف المحكمة، وعلى

ذلك فلا يمكن أن نستغرب القدرة الخارقة التي يحظى بها الإمام من خلال مستوى الطاعة الراقية لله، والتي لا مجال فيه للمعصية بحال من الأحوال،

عصراً إننا لا نفهم من المعجزة التي يجريها الله على يد أنبيائه، أو الكرامة التي يظهرها الله لأوليائه

منافسة لقانون العلية والسببية بل من السلم فلسفياً حاكمية هذا القانون على كل الظواهر الكونية كانتا

كانت، لذلك فإن العلماء عندما يعرفون المعجزة لا يقولون بأنها عرق للقانون، ولكنهم يقولون بأنها عرق

للمادة والذي أريد أن استخلصه في نهاية المطاف هو أن الشيعة الإمامية لا تجعل من الإمام الذي يؤمن به

كسقط فحين عين الله، وكخليفة لرسول الله

«ص»، لا تجعل منه شخصية لاهوتية فوضي إليها أسرار الخلق والبرق وتسير الكون، بحيث أصبحت

قادرة على التحكم في الأسباب، وفهرها، وحصل الله قدرته مع ذلك، بل إن الشيعة تكفر من يقول

بذلك، وتشرأ منه وتعد من الغلاة، والغلو مرجوب

للكفر.

نعم قد يشب الغلاة كل ما يريدونه حول الأمة، والأمة من ذلك براء، ولكن هذا لا يمثل عقيدة

شيعة شعبية على الإطلاق، وإنما يمثل تياراً خاصاً بالشيعة لمعتبة.

لأن المنهج الشيعة في دراسة العقيدة يعتمد على البحث العلمي الغيبي الذي يثبت إما من طريق

الحيث القطعي الغيبي، أو من طريق النقل المتواتر للقيدين.

وما سوى هذين الطريقين لا يمكن أن تؤسس به العقيدة خصوصاً مع الإلتفات إلى مسألة الوضع في الحديث لدى كل الطوائف الإسلامية.

ولذلك لا نجد الشيعة تتعامل مع الكتب التي نقل عنها الكتابات تلك المرويات على أساس أنها

معصومة، مثل في جميع مروياتها أحاديث صادرة عن الرسول «ص» وأهل بيته. وإنما يتعاملون معها على

أساس أنها كتب قد جمعت فيها روايات كثيرة، ومتنوعة، وفيها ما هو صحيح، وما ليس بصحيح،

وليس كتب صحيح يمثل العقيدة في تفاصيلها، بل الذي يمثلها هو الصحيح المتواتر لذلك أقول مرة

أخرى إن من الصحيح المتواتر ما هو عجائبي، ومع ذلك لا يمثل الخيال، بل يمثل العقيدة الواقعية التي

تقع في عقل تفاصيلها للإيمان بالغيب بحالة من التسليم، والخضوع. □

